

اين خلدون والتاريخ

إعداد

خلدون خلدون، معلم المباشرة

إشراف

الأستاذ الدكتور عبد العزيز النوري

قدمت هذه الأطروحة امتكالا لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في التاريخ

كلية الدراسات العليا

الجامعة الأردنية

كاتون ٢٠١٠ م

تسليم كلية الدراسات العليا
هذه الترخيص من الرسالة
التاريخية

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

كلية الدراسات العليا
الجامعة الأردنية

قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الرسالة الأطروحة (ابن خلدون والتاريخ) وأجيزت بتاريخ ٢٠١٥/٩/٤

التوقيع

أعضاء لجنة المناقشة

الدكتور عبد العزيز عبد الكريم الدوري، مشرفاً
لأستاذ - التاريخ الاقتصادي الإسلامي

الدكتور سلامة صالح النعمان، عضواً
لأستاذ مشارك - تاريخ العرب قبل الإسلام

الدكتور: عبداء عادل خزيمة كضي، عضواً
لأستاذ مشارك - التاريخ الاقتصادي الإسلامي

الدكتور محمد حسن المحلثة، عضواً
لأستاذ - التاريخ القاطمي (جامعة مؤتة)

أستاذ مشارك - التاريخ الاقتصادي الإسلامي

تعمد كلية الدراسات العليا
هذه المصنف من الرسائل
التاريخية

نموذج تلوييض

أنا الطالب : في كلية في جامعة الأردنية

حق تصوير رسالتي الماجستير / الدكتوراه و عنوانها : في كلية في جامعة الأردنية

تصويراً كلياً أو جزئياً ، و ذلك لغايات البحث العلمي و المتبادل مع المؤسسات التعليمية و الجامعات .



توقيع الطالب :

التاريخ : / / ١٩٩٤ ع

شكر وتقدير

أتقدم بعظيم الشكر لله عز وجل الذي أعانني على إنجاز هذه الدراسة، كما أتقدم بالشكر الجزيل لأستاذي، الأستاذ الدكتور عبد العزيز الدوري لكل ما قدمه من رعاية وتوجيه.

كما أتقدم بالشكر والتقدير للأساتذة أعضاء لجنة المناقشة الذين تفضلوا بالموافقة على مناقشة هذه الأطروحة، وأشكر الأخ والصديق الدكتور صالح الشادي لكل ما أبداه من دعم وتشجيع، وأشكر كل من ساعد على إنجاز هذه الأطروحة.

فهرس المحتويات

الفصل الأول: مفهوم أين خلدون للعمران البشري

- موضوع العلم الجديد ومسانئه
- العصبية
- البداوة والحضارة
- العمران والدولة
- ادوار وعمر الدولة
- أطوار الدولة

الفصل الثاني: مصادره في كتابة التاريخ

- المصادر المكتوبة
- المصادر المباشرة
- الآثار
- منهجه في النقل من المصادر

الفصل الثالث: منهجه في كتابة التاريخ

- مفهوم التاريخ عند أين خلدون
- تقسيمه لاتجاهات كتابة التاريخ عند العرب
- المقدمة وإصلاح التاريخ
- عناصر منهجه في كتابة التاريخ
- العلاقة بين المقدمة وكتاب التاريخ

الفصل الرابع : تطبيق ابن خلدون لمنهجه في كتابة التاريخ

- المجال التاريخي لكتاب العبر
- نماذج من الروايات التي انتقدها في المقدمة
- تفسيره للإحداث التاريخية حسب منهجه وقواعد العمران

الخاتمة

قائمة المصادر والمراجع

الملخص باللغة الانجليزية

ابن خلدون والتاريخ

إعداد

الطالب خلدون خليل الحباشة

إشراف

الأستاذ الدكتور عبد العزيز الدوري

الملخص

تناولت هذه الدراسة المؤرخ عبد الرحمن بن خلدون (٧٣٢-٨٠٨هـ) مدينة المكانة العلمية والتاريخية لكتابه في التاريخ ودوره في تطور الكتابة التاريخية عند العرب والمسلمين، فقد نسب ابن خلدون إلى العديد من المعارف والعلوم كالفلسفة والاجتماع والانثروبولوجيا والاقتصاد والتربية، فجاءت هذه الدراسة لتتناول ابن خلدون المؤرخ .

توضح الدراسة العلم الجديد الذي اكتشفه ابن خلدون وسماه علم العمران والاجتماع الإنساني، واعتبره علما مستقلا، مبينا العلاقة بين العمران والدولة، ويرى ابن خلدون أن الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة، كما بينت الدراسة أن أهم ما يوجه التطور الاجتماعي والعمراني عند ابن خلدون هو نظريته في العصبية.

أظهرت الدراسة تنوع المصادر التي اعتمد عليها ابن خلدون في كتابة التاريخ فقد شملت المصادر المكتوبة كالمؤلفات التي تناولت شتى أنواع المعرفة والوثائق والسجلات الدوائية وتجربته الشخصية والمشاهدة والمساعدة كما أعطى أهمية ملفتة للأثار وبقايا الأمم السابقة .

اهتمت الدراسة بإبراز منهج ابن خلدون في كتابة التاريخ فهو صاحب مفهوم خاص للتاريخ، إذ يعتبر أن التاريخ خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وإن للتاريخ ظاهر وباطن، كما سعى من خلال كتابه الأول إلى إصلاح الخلل الذي أصاب الكتابة التاريخية من خلال وضع معايير يتم الرجوع إليها لمعرفة مدى صحة الروايات ومغوليتها ومطابقتها للواقع، وقد بينت الدراسة نوع العلاقة بين المقدمة وكتاب العبر وإنها علاقة تكاملية فالمقدمة تمثل الفوائين والعبر يمثل المختبر .

واختتمت الدراسة بنتيجة مدى تطبيق ابن خلدون لمنهجه في كتابة التاريخ وقوانينه في العمران في بنية أجزاء كتابه فبينت المجال التاريخي لتاريخه وأنه يسرد الأخبار التاريخية المتلفة بالحرب والبربر ومن ثم الشعوب المعاصرة لهما والفاعلة في إحداث التاريخ، فكتاب العبر يتطرق إلى الأمم التي امتلكت السلطة والانتقال التدريجي للدول من حالتها الأولية إلى ذروة السلطة ثم سقوطها، وهو مرتب تبعاً لتعاقب الدول مثلما يحب أن يفهم وتعد كتابته متى أخذت مبادئ الكتاب الأول بعين الاعتبار.

وكشفت الدراسة أن ابن خلدون استطاع أن يطبق منهجه في التاريخ ونظرياته في العمران والاجتماع الإنساني في تاريخه فالمتمتع للتاريخ يلاحظ التصحيحات والنقد والتفسير لمعظم الأحداث وفقاً لمنهجه وقوانينه، كما أن تاريخه يخلو من الخرافات والأساطير .

المقدمة:

تناولت الأطروحة المؤرخ عبد الرحمن بن خلدون (٧٣٢-٨٠٨ هـ) مدينة المكانة العلمية والتاريخية لكتابه في التاريخ ودوره في تطور الكتابة التاريخية عند العرب والمسلمين، ففد نسب إلى العديد من المعارف والعلوم كالفلسفة والاجتماع والانثروبولوجيا والتربية والسياسة.

لذا جاء اختيار الباحث لهذه الأطروحة الموسومة بـ (ابن خلدون والتاريخ) ، للتركيز على ابن خلدون المؤرخ، إذ أن معظم الدراسات التي تناولته قد تركزت حول المفردة والنظريات الخلدونية فيها ولم يلتفت إلى دراسة كتابه في التاريخ بطريقة منهجية معمقة تراعي مناهج البحث التاريخي.

وقد اعتمدت الدراسة بشكل أساسي على كتاب ابن خلدون في التاريخ والمسمى "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر".

واهم الصعوبات التي واجهت الباحث بهذه الأطروحة عدم وجود طبعة محففة وكاملة للكتاب إذ توافرت نسخة محففة للمقدمة قام بتحقيقها الباحث عبد السلام الشاذلي وصدرت في المغرب أما بقية أجزاء العبر فلم تحظى حتى هذا الوقت بتحقيق دقيق وكامل .

وقد جاءت هذه الدراسة بمقدمة وأربعة فصول:

- **الفصل الأول:** تناول مفهوم العمران البشري عند ابن خلدون والسبق الذي حققه باكتشاف هذا العلم الجديد والمسائل التي يعالجها علم العمران ونوع العلاقة التي تربطه مع العلوم

الأخرى، والعلاقة بين العمران والدولة والفوانين التي تتحكم في العمران والصراع بين البدوة والحضارة وتأثير العصبية في عملية قيام وسقوط الدول.

- **الفصل الثاني:** تطرق إلى أبرز المصادر التي اعتمد عليها ابن خلدون في كتابة التاريخ مبينا بالتفصيل أنواع هذه المصادر ومدى اعتماده عل كل منها وقد شملت مصادره:

المصادر المكتوبة، والوثائق والرسائل الرسمية، المصادر الشفوية، وتجربته الشخصية وأثار الأمم السابقة.

- **الفصل الثالث:** عالج منهجية ابن خلدون في الكتابة التاريخية مبينا المعالم الرئيسية لهذه المنهجية من حيث تعريفه للتاريخ ونبهه ونفده لمناهج البحث التاريخي السابقة وإصلاح الكتابة التاريخية من خلال المقدمة وتبيان عناصر منهجه في كتابة التاريخ، وتوضيح العلاقة بين المقدمة وكتاب العبر.

- **الفصل الرابع:** اعتنى بتتبع مدى تطبيق ابن خلدون لمنهجه في التاريخ وقوانين العمران كما وردت في المقدمة على كتاب العبر وتقديم نماذج تظهر تطبيق ابن خلدون لمدى تأثير العصبية في قيام وسقوط الدول وتأثير عملية التحول من البدوة إلى الحضارة على قوة الدولة.

الفصل الأول

مفهوم ابن خلدون للعمارة البشري

موضوع العلم الجديد ومسائله:

موضوع العلم الجديد لابن خلدون هو العمران؛ الذي أشار إليه بقوله: "وكانَ هذا علم مستقلّ بنفسه، فإنَّه ذو موضوع، وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من الأحوال لذاته واحدة بعد أخرى"^(١).

وتحديد مفهوم العمران في المقدمة، يصل بابن خلدون حد الشرح المباشر لمعنى الاصطلاح، وهو قوله: "هو التساكن والتنازل في مصر أو حلة للأكنس بالعسر واقتضاء الحاجات لما في طابعهم من التعاون على المعاش. ومن هذا العمران ما يكون بدوياً وهو الذي يكون في الضواحي والجبال وفي الخلل المنتجة للفقار وأطراف الرمال، ومنه ما يكون حضرياً وهو الذي بالأمصار والقرى والمدن والمدن للاعتصام بها والتحصن بجدرانها، وله في كل هذه الأحوال أمور تعرض من حيث الاجتماع عروصاً ذاتياً له"^(٢).

وبهذا، فالحياة الاجتماعية عند ابن خلدون تُعدُّ أولاً وقبل كل شيء عملاً جماعياً خفيفاً للبشر مشروطاً بالاحتياجات المادية وجميع الظواهر الباقية لحياة المجتمع 'ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملوك والكسب والعلوم والصنائع"^(٣)، وبالتالي مختلف النشاطات والسلوكيات الإنسانية فالمجتمع خفيف حية ومتحركة وليس جامداً، أو ساكناً، شأنه في ذلك شأن الكائن الحي، الذي يعيش ويتطور ويضمحل وفقاً لمراحل وقوانين محدّدة يمكن الوقوف عليها وتفسيرها، فأحوال العالم والأمم وعوايدهم ونحلهم لا تنوم على وتيرة واحدة، ودراسة هذا التطور والتغير في المجتمع البشري هو الهدف من علم العمران الذي يرى أنه ذو موضوع "وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني وذو مسائل، وهي

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٥٧.

(٢) (إن، م)، ص ٦٦.

(٣) (إن، م)، ص ٦٦.

بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً^(١).

وتعتمد نظرية العمران عند ابن خلدون على منهج البرهان العقلي وما يسميه المطابقة بين الخبر المنقول والطبيعة، حيث يقول: «رتمحيصه إنما هو معرفة طبائع العمران، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها، وهو سابق على التمهين بتعديل الرواة، ولا ترجع إلى تعديل الرواة حتى نعلم هل ذلك الخبر في نفسه ممكن أو مستمتع، وأما إذا كان مستحيلًا، فلا فائدة للنظر في التعديل أو التجريح، ولشغلة أهل النظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ أو تأويله إن تووّل، بما لا يفعله العقل، وإنما كان التعديل أو التجريح هو المعيار في صحة الأخبار الشرعية؛ لأن معتمدا تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها متى حصل الظن بصدقها، وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة للعدالة أو الضبط، وأما الأخبار عن الوافعات، فلا بدّ في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة، فذلك، وحب أن ننظر في إمكان رفوعه، وصار ذلك فيها أهم من التعديل ومنذماً عليه، إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة، وإذا كان ذلك، فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، وتمييز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبيعه، وما يكون عارضاً لا يُعتدّ به، وما لا يمكن أن يعرض له، وإذا فعلنا ذلك، كان لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه»^(٢).

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٥٦.

(٢) (ن، م)، ص ٥٦-٥٧.

من هنا، نلاحظ أنَّ علم العمران ضروريٌّ؛ لأنَّه معرفة إيجابية هدفها تقديم وسائل واضحة للدراسة والبحث في مجال التاريخ، كما أنَّه يكشف عن الشبكة التي تربط العلاقات الاجتماعية والتاريخية، وللوصول إلى هذا الهدف، لا بُدَّ أن يؤسَّس علم العمران على نمط العلوم العقلية، وبخاصة الرياضية، فعلم الحساب كما يقول ابن خلدون: «هو معارف متَّصحة وبرايمها منتظمة، فينشأ منها في الغالب عقل مصيء على درب الصواب»^(١).

أمَّا علوم الهندسة، فإنَّها تُفيد صاحبها إضاءة في عقله، واستقامة في فكره؛ لأنَّ برايمها كلّها بيّنة الامتنان، جليلة الترتيب، لا يكاد النسلط يدخل أفيمها لترتيبها وانتظامها، فيسعد الفكر بمارسها عن الخطأ، وينشأ لصاحبها عقل على ذلك المهيِّج»^(٢).

إنَّ علم العمران، هو معرفة كلية للأسباب العميقة التي تتحكَّم في الأحداث والتطوُّر، فالأحداث الاجتماعية والطبيعية مهما تعدَّدت وتنوَّعت أثَّرت دراستها لا بُدَّ أن تبقى ذات صلة بالكلية الطبيعي الذي يهيكلها، والمسمَّى عمران العالم^(٣)، وعلم العمران عنده هو مدخل منهجي لمعرفة التاريخ على حقيقته، إذ تتمثَّل نظريته إلى أهميَّة مراعاة طبيعة العمران في كتابته لتاريخه»^(٤).

وطبيعة العلاقة المتبادلة بين العلم الجديد والفلسفة والسياسة والتاريخ، تضطر ابن خلدون إلى التفريق بينه وبين العلوم الأخرى، «وأعلم أنَّ الكلام في هذا الغرض مستحدث

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٥٥.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ٣، ص ٨٥.

(٣) جمال سعيان، قراءة جديدة في فكر ابن خلدون، الحضارة والحضارة واليهيمة، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد ٣٢٩، تموز ٢٠٠٦، بيروت، ص ٩١.

(٤) عبدالعزیز الدوري، ابن خلدون والعرب، مفهوم الأمة للعربية، في الفكر الاجتماعي الخلدوني المنهج والأساليب والأزمة المعرفية، (سلسلة كتب المستقبل العربي ٢١)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ١٢٧.

الصنعة، غريب الذرعة، عزيز الفائدة، اعثر عليه البحث، وأدى إليه الغوص، وليس من علم الخطابة الذي هو أحد الكتب المنطقية، فإن موضوع الخطابة إنما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي، أو صدّهم عنه، ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه، فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفئتين اللذين رُتباً يشبهانه، وكأنه علم مستبطن التشاك، ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليفة^(١).

فلعلم العمران إذاً موضوع، هو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وله مسائل، وهي ما يلحق هذا العمران من عوارض ذاتية، وقد ميّز ابن خلدون بين ثلاثة من العوارض: بين ما لا يمكن حدوثه في المجتمع، وبين ما هو نادر الوقوع، وبين ما هو ذاتي طبيعي مفارن له ضرورة، إذ قال: "تنظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميّز ما يلحقه من الأحوال لذاته، وبمقتضى طبيعه، وما يكون عارضاً لا يُعتدّ به، وما لا يمكن أن يعرض له، وإذا فعلنا ذلك، كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه"^(٢).

ويشير إلى تفرّده باكتشاف هذا العلم، بقوله: "ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً، وأعثرنا على علم جعلنا سن بكرة وجهينة خيره، فإن كنت قد استوفيت مسأله، وميّزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاء فترفيق من الله وهداية، وإن فاتني شيء في إحصائه واشتبهت

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٥٦.

(٢) (ن، م)، ص ٥٦.

بغيره مسائلة، فللناظر المحقق إصلاحه ولي الفضل أني نهجت له السبيل وأوضح الطريق^(١).

ويشير ابن خلدون ويشكل مباشر وواضح إلى هدفه من كتابه، بقوله: "ونحن الآن نبين في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية، يتضح بها التحقيق في معارف خاصة وعامة، وتندفع بها الأوهام، وترتفع الشكوك"^(٢)، "فللعمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار وتُحمل عليها للروايات والآثار"^(٣).

ينظر ابن خلدون إلى المجتمع نظرة كلية تقوم على أن السلوك الإنساني تحكمه القوانين التي تتولد عن تطور العمران البشري، فالتاريخ البشري فعالية حية، تلتم في نطاقه وقائع الماضي والحاضر في إطار على وطرددي، واستقراء علمي يجعل فوائع العمران البشري يرتبط بعضها ببعض من خلال القوانين الاستقرائية، وتشكل نسقاً علمياً متكاملًا، وهكذا، فإن حذل الفوائع وطبائع العمران بحدّان مسيرة التاريخ وسلوك الإنسان. فالتاريخ لا يفسر بهذه الصورة ذرائعاً أو قدرياً، وإنما هو فعالية إنسانية حيّة وصراع دائم، يتأثر بمعطيات مختلفة قائمة في المران البشري ذاته^(٤).

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٦٢.

(٢) (٢)، م، ص ٦٦.

(٣) (٢)، م، ص ٧.

(٤) عبدالقادر عرابي، قراءة سرولوجية في منهجية ابن خلدون، في (فكر الاجتماعي الخلدوني المنهج والمعاهيم والأزمة المعرفية)، سلسلة كتب المستقبل العربي (٣١)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤، ص ٤٦.

وإذا كانت الأحداث التاريخية في تغيّر مستمر فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب في الملك والسلطان، لا تزال المخالف في العوائد والأحوال واقعة^(١). إلا أن تطوّر الأحداث التاريخية لا تخضع للعشوائية والمصادفة، بل هي تخضع لقوانين ثابتة، والبحث عن هذه القوانين التكوينية وسنن التطوّر هو موضوع علم العمران.

إنّ علم العمران الذي وضع أسسه ابن خلدون في المقدمة، يتجلى في ثلاث حركات للوعي: الوعي بالذات في إطار وعي بحركة الدولة التاريخية التي تُنظّم وتهيكل المجتمع، وكل هذا في ارتباط بوعي كلي يربط الإنسان وحركة الدولة بالكون بأكمله^(٢).

يقول صاحب كتاب العير 'إنّ الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة، وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها، وقد تقرر في علوم الحكمة أنّه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر. فالدولة دون العمران لا تتصور، والعمران دون الدولة والملك متعزّز، بما في طباع البشر من العدوان لداعي للوازع، فتتعيّن السياسة لذلك، إما الشرعية أو الملكية، وهي معنى الدولة'^(٣).

إنّ الشكل الذي يتجسّد فيه عبر الزمن هو الشعوب، وفي وحدات هي الدول، فالدولة هي إذاً وحدة روحية لمجموعة بشرية، والفرد له حياة معنوية وروحية في إطار هذه الوحدة، فعمران العالم يتحدّد في مسرح الأحداث في تاريخ العالم، وهذا الأخير يتجلى عبر الزمان والمكان على شكل وحدات للشعوب، هي الدول^(٤).

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٤٢.

(٢) جمال شعبان، قراءة جديدة في فكر ابن خلدون، ص ٩٢.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ٢٣٥.

(٤) جمال شعبان، قراءة جديدة في فكر ابن خلدون، ص ٩٢.

لقد هَدَّتْ مشاهداته وتأمُّلاته العميقة لشؤون الاجتماع الإنساني إلى أنَّ الظواهر الاجتماعية لا تنشأ عن بغية ظواهر الكون، وأنَّها محكومة في مختلف مناحيها بقوانين طبيعية تشبه القوانين التي تحكم ما عداها من ظواهر الكون، كظواهر العدد والفلك والطبيعة والكيمياء والحيوان والنبات، ومن ثمَّ رأى أنَّه من الواجب أن تُدرس هذه الظواهر دراسة وصفية كما تُدرس ظواهر العلوم الأخرى للوقوف على طبيعتها وما يحكمها من قوانين، وعلى هذا البحث ونف دراسته في المقدمة.

وقد أشار لذلك بقوله: "وكانَ هذا علم مستقل بنفسه، فإنَّه ذو موضوع، وهو المعمران البشري والاجتماع الإنساني وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم، وضعباً كان أم عقلياً"^(١).

ولكن ما الذي يعنيه ابن خلدون بالعوارض الذاتية، أو ما يلحق المجتمع من العوارض لذاته؟

بغضد ابن خلدون من كلمة العوارض الذاتية أو ما يلحق المجتمع من العوارض لذاته، ما نفصده نحن من كلمة القوانين، ويتَّضح هذا ممَّا كتبه عند حديثه عن علم الهندسة، إذ يقول: "هذا العلم هو الناظر في المفادير، إنا المتَّصلة؛ كالخط والجسم، أو المنفصلة؛ كالأعداد، وفيما يعرض لها من العوارض الذاتية، مثل أن كل مثلث فزاياه مثل قائمتين، ومثل أن كل خطين متوازيين لا يلتقيان في جهة ولو خرجا إلى غير نهاية، ومثل أن كل خطين متقاطعين فالزاويتان المتقابلتان منهما متساويتان"^(٢).

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٥٧.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ٣، ص ٨٤.

ويشير إلى أنَّ "القانون في تمييز الحق من الباطل في الأكبر بالإمكان والاستحالة، أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبيعه"^(١).

ولا يعني الأمر هنا، الاهتمام فقط بتجنب المفارقات التاريخية، أو إضفاء الطابع المحلي على المحادثة، بل يعني قاعدة مفهومه للتاريخ الجديد تماماً، ويجعل ابن خلدون من دراسة الشروط الاقتصادية والاجتماعية القاعدة للنقد التاريخي^(٢).

والقانون هنا هو قاعدة متصورة ومفترضة، ولكنه أيضاً حتى يجري مجريه وحتى الطبيعية منها، يحتاج إلى مساعدة الخالق سبحانه وتعالى والإنسان. ومفهوم القانون كمصطلح له استعماله الذاتي، فقد استعمله ابن خلدون أحياناً كمرادف للشرعية وللجنة وللعادة وللضرورة^(٣)، "ويرزق الله العافية والسلامة ويفوم الدين وتجري السنن والشرائع وعلى مجاريها ينتجز الحق والعدل في الفضاء"^(٤).

لقد أدرك ابن خلدون عملية التأثير التاريخي وأثره على العمران عموماً، وظهر ذلك في نظرياته عن العمران وانقسامه إلى عمران بدوي، وعمران حضري، وعن العصبية وفاعليتها، وعن الدول وتعاقبها وأدوارها وأطوارها، ويشير لذلك بقوله: "إنَّ أحوال العالم والأمم وعوالمهم ونحلهم لا تقوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٥٦.

(٢) ملحم قريمان، خلدونيات، ص ١٥-١٧.

(٣) طارقي، للنظرية العمرانية، ص ٩٠-٩١.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ١١٨.

الأيام والأرضة وانتقال من حال إلى حال^(١)، فالتاريخ يتغير باستمرار وليس تكراراً رتيباً، ومن أكبر الأخطاء في المعرفة التاريخية للذهول عن هذه الحقيقة التي تصيب الأفراد كما تصيب الجماعات والأمم، ولكن كيف يقع هذا التبدل؟

عند ابن خلدون ثمة نوعان من التغير في التاريخ: واحد يقع على التدريج، ويُعرف أحياناً أشكالاً عميقة، وآخر يتخذ شكل الانفلائية الكاملة، وهو يشمل أحوال العمران جميعاً. التغير الأول، بطيء لا يتميز فيه اللاحق عن السابق تميزاً فاصحاً، بل يكون الاختلاف بينهما في بعض الجوانب، ثم في جوانب أخرى، وهو على أي حال نسيج من المحاكة والمباينة، فلا يظهر فيه الجديد بقوة. أمّا التغير الثاني، فإنه أعمق وأشد، ولا يقع كل يوم، بل في عطفة الانتقال من حقبة تاريخية طويلة إلى حقبة أخرى بسبب تغير جذري في المسرح التاريخي^(٢). ويشير لذلك، بقوله: «وإذا تبدلت الأحوال جملة، فكأنما تبدل الخلق عن أصله وتحول العالم بأسره وكأنه خلق جديد ونشأ مستأنفة وعالم محدث»^(٣).

إن مفهومه للعمران يشمل جميع مقومات الاجتماع الإنساني ومظاهره، ولذلك نجد في المفهمة فصولاً تشمل مختلف أنواع النشاط الإنساني، والعلوم والصنائع وتواريخها وتفاعلها مع أحوال العمران الاقتصادية والسياسية.

وعموماً، يمكن القول أن هناك قوانين أساسية تحكم في حركة العمران وتطور

المجتمعات وهي:

(١) ابن خلدون، المفهمة، ج ١، ص ٤١.

(٢) تايب نصار، ابن خلدون في منظر الحداثة، في (فكر ابن خلدون الحداثة والحضارة والهيمنة)، سلسلة كتب المستقبل العربية (٥٤)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٧م، ص ١٦.

(٣) ابن خلدون، المفهمة، ج ١، ص ٤٩.

١ - قانون العلّة (السببية):

العلّة، هي الاعتقاد بأن كل شيء يحدث له علّة أو علل، ولا يمكن أن يحدث في صورة مختلفة إلا إذا طرأ اختلاف كذلك في العلّة أو العلل، ودراسة العمران وحركته هي البحث عن العلل^(١)؛ أي أن الحوادث ترتبط بعضها ببعض ارتباط العلّة بالمعلول، فليس من حادث إلا وله سبب، وليس من حادث إلا ويكون سبباً يليه، وأن العلل المتشابهة تحدث للمعلولات المتشابهة، ويدل ذلك على أن الحوادث الاجتماعية خاضعة للقوانين، ومما يفوله ابن خلدون في ذلك: "اعلم أرتدنا الله وإياك إننا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلّها على هيئة من الترتيب والإحكام وربط الأسباب بالمسببات واتصال الأكوان بالأكوان"^(٢).

ويقول: "قد قدّمنا ذكر الحوارض المؤذنة بالهرم وأسبابه واحداً بعد واحد، وبينّا أنّها تحدث للدولة بالطبع، وأنّها كلّها أموراً طبيعية لها، وإذا كان الهرم طبيعياً في الدولة، كان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية، كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني، والهرم من الأعراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها لما إنّ أمر طبيعي، والأمور الطبيعية لا تتغير"^(٣)، لذلك قرّر أن التاريخ في باطنه نظر وتحفيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق"^(٤).

ويرى ابن خلدون أن العلّة ليست مفصورة على عالم الطبيعة، بل نمذ إلى عالم الإنسان، فظواهر المجتمع البشري عنده تخضع لقوانين ثابتة، ويمكن أن يعين حاضرها

(١) طارق والي، لنظرية العمرانية، ص ٩١.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١٥٢. "يعني ابن خلدون هنا بالأكوان، مختلف عوالم الجماد والنبات والحيوان والإنسان (المحقق)".

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ١٢.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٩.

على تفسير ماضيها، ومع ذلك، قد تقع أحياناً استثناءات لقانون العلية، تتمثل أساساً في التأثير الخارق للعادة الذي يتجلى في معجزات الأنبياء والرسل، يقول ابن خلدون: "اعلم أن الله سبحانه اصطفى من البشر أشخاصاً فضّلهم بخطابه، وفطرهم على معرفته، وجعلهم وسائل بينه وبين عباده...، وكان فيما يلقيه إليهم من المعارف ويظهره على ألسنتهم من الخوارق الإخبار بوقوع الكائنات المغيبة عن البشر التي لا سبيل إلى معرفتها إلا من الله بوساطتهم"^(١)، ويقول: "ومن علاماتهم أيضاً وقوع الخوارق لهم شاهدة بصنفهم، وهي أفعال يعجز البشر عن مثلها، فسميت معجزة"^(٢)، وفي فقرة أخرى يشير ابن خلدون إلى أن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذرات، أو الأفعال البشّرية والحيوانية، فلا بُدّ لها من أسباب بهذا المعنى متقدمة عليها، بها يقع في مستقر العادة، ومنها يتم كونه، وكل واحد من تلك الأسباب حادث أيضاً، فلا بُدّ له من أسباب أخرى"^(٣).

لقد تصوّر ابن خلدون العمران البشري على غرار "طبيعيّات" عصره، فنظر إلى الظواهر الاجتماعية، والظواهر الطبيعية نظرة واحدة، فكما أن ظواهر الطبيعة مثل كون الجسم يتحرك إلى أسفل، والنار تحرق، والشمس تتردّد هي ظواهر تحدث بالطبع، فكذلك الظواهر الاجتماعية، من ضرورة الاجتماع إلى وجود العصية في أهل البادية إلى كون "الغاية التي تجري إليها العصية هي الملك" إلى كون هذا الأخير، يستتبع ولا بُدّ، الإنفراد بالمجد... كل هذه الظواهر تحدث في العمران "بمقتضى طبيعته"، وليس وقوعها عنه باختيار إنما هو بضرورة الوجود"^(٤).

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١٤٦.

(٢) (٢)، م، ص ١٤٩.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ج ٣، ص ٢٢.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٥٦.

إنَّ عبارة "مسفر العادة" التي أثار إليها ابن خلدون والتي يكررها مراراً^(١)، لها دلالتها العميقة؛ لأنها تكشف عن الاتجاه الحقيقي الذي ينتمي إليه صاحب المقدمة، وهو الاتجاه الأشعري الذي يرفض فكرة السببية كما طرحها الفلاسفة، ويتلخَّص رأي الأشاعرة في هذه المسألة، في أنَّ الافتران والارتباط بين الأسباب والمسبَّبات ليس ضرورياً، وكل ما هناك هو أنَّ الله أجرى العادة على أن تحدث حوادث معينة عند افترائها بحوادث أخرى. فالسببية عندهم وعند ابن خلدون كذلك، ليست مبدأً عقلياً ضرورياً وقليلاً كما يرى الفلاسفة، بل هي مجرد عادة^(٢)، والعادة هي: "عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المعفولة عند الطباع السليمة"، وهكذا ففكرة العادة عندهم مؤدَّاها أنَّهم إذا شاهدوا هذه الحادثة مرة أخرى، فإنَّ الحادثة الثانية ستعفيها أو ستفترون بها، ولكن دون تحقُّق علاقة ضرورية بين الاثنين، وبما هي عادة، فإنَّها تقوم على المشاهدة والتجربة^(٣)، وإنَّ طبائع العمران يمكن معرفتها، وهذه هي مهمة علم العمران، إنَّها تفسح للعقل المجال واسماً ليفهم الماضي والحاضر، ويتبيَّن العوامل الفاعلة فيهما.

٢ - قانون التشابه:

يقول ابن خلدون أنَّ "الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء"^(٤)، وأنَّ "الأخبار إذا اعتمد فيها على محرِّد النقل ولم تحكم أصول العادة وفواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ٣، ص ٢٢.

(٢) الجابري، العصبية والدولة، ص ٨٤.

(٣) علي سامي النشار، مناهج البحث عن مفكري الإسلام، ص ٧٢.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١٤.

الاجتماع الإنساني، ولا فيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب، فريماً لم يؤمن فيها من العثور ومزلة الندم والحديد عن جادة الصدق^(١).

فالمجتمعات البشرية كلها تتشابه من بعض الوجوه، ويُرجع ابن خلدون هذه التشابهات إلى الوحدة العقلية للجنس البشري^(٢)، وهناك سبب آخر للتشابه الاجتماعي وهو التقليد، وينحدث ابن خلدون في فصل كامل عن "أن المغلوب مولع أبداً بالافتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده"^(٣)، فالتقليد عند ابن خلدون، هو قانون عام يدفع بحركة التطور، ويفسر علاقة التفاعل المتبادلة التي تربط الإنسان بزمانه ومكانه، وفند أسماها ابن خلدون "التعلبات للبشر بعضهم على بعض"^(٤).

٣- قانون التباين:

ليست كل المجتمعات فيما يرى ابن خلدون متماثلة بصفة مطلقة، بل توجد بينها فروق يجب أن يلاحظها المؤرخ، يقول ابن خلدون "ومن الغلط الخفي في التاريخ، الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام، وهو داء دوي شديد الخفاء، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يفتن له إلا الأحاد من أهل الخليفة، وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تكون على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأرمنة، وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذاك يقع في الأقاليم والتمطر والأرمنة والدول"^(٥). ويقول أيضاً "والسبب الشائع في تبدل الأحوال والعوائد، أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه،

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١٣.

(٢) مله حسين، فلسفة ابن خلدون، ص ٤٣.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٤٢.

(٤) (١، م)، ص ٥٦.

(٥) (١، م)، ص ٤١.

كما يُقال في الأمثال الحكيمية (الناس على دين الملك)، وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر، فلا بُدَّ وأن ينزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذون الكثير منها، ولا يغفون عوائد جيلهم مع ذلك، فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول، فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم، ومزجت من عوائدهم وعولادها، خلقت أيضاً بعض الشيء، وكانت للأولى أثر مخالفة، ثم لا يزال التدرُّج في المخالفة، حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة، فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب في الملك والسلطان، لا تزال المخالفة في العوائد والأحوال واقعة^(١)، وهذا النص الأخير يشير إلى أن التباين بين المجتمعات ينتج عن محاولة التشبه أو التقليد. إن كل دولة تحاول التشبه بالدولة السابفة عليها، ولا يحدث هذا إلا إذا كان هناك أساساً تباين بينهما، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن محاولات التشبه المستمرة تؤدي إلى تباين أو مباينة في نهاية الأمر، حيث إن المقادير يأخذ ما يحبه ويضيف إليه، فينشأ عن ذلك نسج جديد مختلف بعض الشيء عن الأصل الذي قلده، ثم يأتي مقادير آخر ليفعل نفس الشيء، فيكون الاختلاف بين الأول والثالث أكثر.

وواضح أن قانوني التشابه والتباين تربطهما علاقة جدلية، فالتباين يدفع إلى محاولة التشبيه، وتنتهي محاولات التشبيه بتكرارها إلى التباين^(٢).

القياس بالشاهد على الغائب:

القياس بالشاهد على الغائب مبني على قاعدة، أن حكم الشيء حكم مثله، والقياس في اللغة تقدير الشيء بغيره، ويقتضيه ذلك في معرفة الأسباب، أو البرهان على القضية الكلية، واعتبار الغائب بالشاهد طريقة من طرق الاستدلال باستخدام القياس.

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٤٢.

(٢) زينب الخضير، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، ص ١٢٦.

والقياس في الحنفية، هو الاستنتاج غير المباشر الذي هو في حقيقته استنتاج حقيقي؛ لأنه انتقال من قضيتين أو عدة قضايا إلى قضية نهائية هي النتيجة. ويلجأ العنفل إلى الاستنتاج غير المباشر أو القياس في الأحوال التي يكون فيها الاستنتاج المباشر غير ممكن، والقياس استدلال في صميمه الكشف عن الأسباب؛ أي لربط بين العال والمعلولات.

والمبدأ الذي يستند إليه القياس، هو المبدأ الفاعل بأن ما يصدق على الجنس يصدق على النوع وعلى جميع أفراده^(١). ولقد استخدم ابن خلدون القياس كقاعدة من قواعد منهجه للاستدلال على صحة أدائه وقوانينه العمرانية، ولكي يبرهن ابن خلدون على صحة أحكامه، يلجأ إلى القياس، ومن الأمثلة على ذلك، قوله في البرهنة على أحد قوانينه في أن عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدتها على نسبة القائمين بها في القوة والكمية^(٢)، وعلى هذه النسبة في إعداد المتغلبين لأول الملك، يكون اتساع الدولة وقوتها، وأما طول أمدتها، فعلى تلك النسبة؛ لأن عمر الحادث من عمر قوة مزاجه، ومزاج الدولة إنما هو بالعصبية، فإذا كانت العصبية قوية، كان المزاج تابعاً لها، وكان أمد العمر طويلاً، والعصبية إنما هي بكثرة العدد ووفرة^(٣).

ويعرض عدم القياس في تمحيص الأخبار والروايات أو القوانين العمرانية بوجه عام للخطأ والزلل، ويقول ابن خلدون: "وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط في الحكايات والوفائع؛ لاعتمادهم فيها على مجرد النقل عشياً أو سميناً، ولم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأئنيهاها، ولا سبروها بمعيار الحكمة والوفوف على

(١) جميل صليبا، المنطق، ص ٣٨-٤٨.

(٢) (ن، م)، ص ٢٧٥.

(٣) (ن، م)، ص ٢٧٦.

طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلُّوا عن الحقِّ وتاهوا في بدياء الوهم والغلط»^(١).

العصبية:

أهم ما بوجه التطوُّر العمراني عند ابن خلدون، هو نظريته في العصبية، فهي بمثابة المحور الذي تدور حوله معظم المباحث.

لقد عرّف الجابري العصبية بأنها: "رابطة اجتماعية شعورية ولا شعورية معاً، تربط أفراد جماعة ما قائمة على الغرابة، ربطاً مستمراً يبرز ويشد عندما يكون هناك خطر يهدد أولئك الأفراد، كأفراد أو كجماعة"^(٢)، واعتبرها غاستون بونول 'حجر الزاوية لفلسفته، وعلى هذه النظرية يقوم علمه النفسي وأدبه وفلسفته تاريخه، وهي فلسفة التضامن وتعبّر عن بأس هيئة اجتماعية، وعن قوة زمرة معينة من الأدميين، وذلك بأن يُدخّل على تكاتف أعضائها وتقائهم في سبيل الباعث المشترك"^(٣).

واعتبرها لأكوست غير منفصلة عن الظاهرة الفيلّية، وهو ينتقد من يجعل منها مرادف للتضامن الاجتماعي بوجه عام، وذهب إلى أن سكان الحواضر تغيب عندهم العصبية^(٤)، وهذا غير دقيق؛ لأنّ العصبية لا تختفي في الحواضر والمدن، ولكنها تضعف. ويرى الحبابي، أن العصبية "عدت التي تربط أهدافاً ومشاعر مشتركة عند كل من تجمعهم لحة الدم والولاء، فهي كما توجد في النوادي، توجد كذلك داخل المدن؛ لأنّها تستجيب لميل طبيعي يحمل الناس على أن يلتحموا بعضهم ببعض، وأن يتكتلوا في فئات

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١٣-١٤.

(٢) الجابري، العصبية والدولة، ص ٢٥٤.

(٣) غاستون بونول، ابن خلدون، ص ٨٧.

(٤) لأكوست، العلامة ابن خلدون، ص ١٢٧-١٢٨.

وإن لم ينتموا إلى الأمر نفسها، بيد أن الميل إلى الالتحام هنا يظل أقل متانة من روابط قرابة الدم^(١).

ويعتبر الحبابي أن العصبية عند ابن خلدون، هي الروابط الدينامية والروح العشائرية القائمة على لحمه الدم، إنها الأساس الذي تتبنى عليه سياسياً ومجتمعياً كل العلاقات بين المنتسبين إلى القبيلة الواحدة: والفوة التي تتلاحم بها مجموعة من الغبائل لتحتمي وتقوي شوكتها، وهي قوة الدم المشترك التي تحرك كل ميادين الحياة المجتمعية داخل المتمركز القبلي وتجعله يلتصق حول رئيس عسكري أو سلطة أسرية، إنها اللبنة الأرنى لفيلم الدولة^(٢).

أما مفهوم العصبية في اللغة العربية، فبمعنى الفوة الناتجة من تحفّظ بنية فرابينة أو تحالفية ولائنية، كما تُطلق على ذوي القرى اسم 'العصبية'، وهذه الكلمة تُشتق بصلة الاشتقاق إلى كلمة 'التعصب'، بمعنى الشدّ والربط، وجاء في تعريف العصبية، أن التعصب هو أن يذو الرجل عن حريم صاحبه، ويشمر عن ساق الجدّ في نصرة منسوبه إلى عصبية محرّكة، وهم أقارب الرجل من قبيل أبيه...، وهي أن يدعو الرجل إلى نصرة عصبية، والتألب معهم، على من يناوئهم ظالمين كانوا أو مظلومين...، وفي الحديث ليس منّا من دعا إلى عصبية أو على فائل عصبية...، وعصب الشيء: فيض عليه^(٣).

يعرّف ابن خلدون العصبية بقوله: "إن صلة الرّحم شعور طبيعي في البشر، إلا في الأقل، ومن صلتها النّعة على ذوي القرى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة،

(١) محمد الحبابي، المينامية المحركة للتاريخ عند ابن خلدون، ترجمة فاطمة الحبابي، سلسلة كتب المستقبل العربي، (٣١)، الفكر الاجتماعي الخلدوني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٤م، ط١، ص٨٧.

(٢) محمد الحبابي، المينامية المحركة للتاريخ، ص٨٦.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مادة (عصب)، مج ١، ص٦٠٢-٦٠٨.

فإنَّ القريبَ يحدُّ في نفسه غضاضةً من ظلم قريبه أو العداءَ عليه ويودُّ لو تحولَ بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك، نزعةً طبيعيَّة في البشر مذ كانوا، فإذا كان النسب الواصل بين المتناصرين قريباً جداً، بحيث حصل به الالتحام والاتحاد، كانت الوصلة ظاهرة، فاستدعت ذلك بمجردَها ووضوحها، وإذا بعدُ النَّسب بعض الشيء، نربُّما تُتوسى بعضُها، وتبقى منه شهرة، فتحمل على النصرة لذوي نسبه بالأمر المشهور منه نراةً من الغضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هو منسوب إليه بوجه^(١). لذا، ففائدة النَّسب "الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام، حتى تقع المناصرة والتمرة، وما فوق ذلك مستغنى عنه، إذ النَّسب أمرٌ وهميٌّ لا حقيقة له، ونفعه له إنما هو في هذه الوصلة والالتحام"^(٢)، وبذلك نفهم أنَّ تقوم على النَّسب فيما تقوم عليه، ولكنَّه ليس شرطها الضروري، بل هي ظاهرة أوسع من أن تختصر في النَّسب والقبيلة والبدواة، بل هي عامة في كل المجتمعات وضروريَّة لقيام أي مجتمع، وإنَّ ليست ضروريَّة لبقائه ما دام يمكنه الاستمرار بدونها إلى حين انهياره بحكم ضعفها أو انقراضها^(٣).

ويشير ابن خلدون لذلك بقوله: "إنَّ الشرائع والذِّيانات وكل أمر يحل عليه الجمهور، فلا يذَّ فيه من العصبية، إذ المطالبة لا تنمُّ إلَّا بها، كما فُتِّمناه، فالعصبية ضروريَّة للمَّة، وبوجودها يتمُّ أمر الله منها"^(٤). لذا فالعصبية عند ابن خلدون، تؤسِّس المجتمعات وتساعد على بقائها، لكنَّها لا تضمن حلودها؛ لكون المجتمعات نفسها تسارع للتخلُّص منها وإضعافها وتفويضها بشكلٍ آخر متفرِّع عنها وهو الاستطهاد؛ أي التحالفات الواسعة وشراء المرتزقة.

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٠٧.

(٢) (٢)، م، ص ٢٩٨.

(٣) نبيل فريسة، ابن خلدون، ص ١٤٣.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٣٤٦.

ويسير ابن خلدون أن العصبية التي يفصدها ليست أمراً مذموماً بل هي طبيعة محابذة "واعلم أن الدنيا وأحوالها كلها عند الشارع مطينة الآخرة، ومن فقه المطينة، نفذ الوصول، وليس مراده فيما ينهى عنه أو يذم من أفعال البشر، أو يندب إلى تركه إهماله بالكيفية أو افتقاره من أصله وتعطيل القوى التي نشأ عليها بالكيفية، إنما فصده تعريفها في أغراض الحق جهد الاستطاعة، حتى تصير المغايد كلها حقاً وتتحد الوجهة...، وكذا العصبية، حيث ذمها الشرع، وقال: (لن تنفعكم أرواحكم ولا أولادكم)^(١)، فإنما مراده حيث تكون العصبية على الباطل وأحواله، كما كانت في الجاهلية، ... فأما إذا كانت العصبية في الحق وإقامة أمر الله فأمر مطلوب ولو بطل لبطلت الشرائع، إذ لا ينم قوامها إلا بالعصبية"^(٢).

معنى هذا، أن العصبية عند ابن خلدون، توافق ما نطلق عليه اليوم التضامن الذي يكون بأشكال ودرجات متانة مختلفة باختلاف البنى الاجتماعية، وما يفصده ابن خلدون ليس تضامناً سلبياً؛ أي نفسياً فقط، بل هو تضامن فاعل ومتفاعل وفق درجة استقلاله لبناء نظام المجتمع، وهو يكون أصح ما يكون في النسب، ويكون أوسع ما يكون في التحالفات بأنواعها ودرجاتها، لذا يصل التضامن هنا حد التماهي مع السلطة السياسية^(٣)، وفي كل الأحوال التحقق من خلالها في بنية الدولة نفسها، أو كما يقول ابن خلدون: "إن الملك غاية طبيعية للعصبية ليس وقوعه عنها باختيار، إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه"^(٤).

إن العصبية قوة طبيعية في بادئ الأمر لا يعي مفهومها الفرد البشري، وإنما يسلك سلوكاً يعززها، ولا يمكنه معاكستها إلا إذا انسلخ منها، فلذلك تبدو وكأنها شيء تلقائي، يبنى

(١) سورة الممتحنة، آية ٣.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٣٥٧.

(٣) نبيل فريسة، ابن خلدون، ص ١٥٥.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٣٥٦.

ابن خلدون العصبية على أساس من الجماعة المتلاحمة المتماسكة التي تستشعر في ما بينها بالتعاطف والحمية المتبادلة والمبادرة إلى مناصرة أعضائها، والوصول إلى الحكم، إنما يكون بالعصبية لتحقيق البغية، إن هذه الروح الجماعية الثقلائية تكون في أوج نشاطها في بداية لحركة التاريخية للدولة وغايتها الارتقاء إلى الملك^(١).

حتى أن الدعوة الدينية نفسها، نحمد على العصبية، ويعتد لذلك فصلاً بعنوان "إن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم؛ لأن كل أمر يحمل عليه الكافة، فلا بُدَّ له من العصبية"^(٢).

ويشير ابن خلدون إلى ما يسميه "العصبية الطبيعية" التي لا تدارق وهي بعزة الرجل على أخيه وجاره في القتل والعدوان عليه، فهذه لا يذهبها شيء، ولا هي محظورة، بل هي مللوبة ونافعة في الجهاد والدعاء إلى الدين^(٣).

فالعصبية الطبيعية إذا هي ما يمكن أن نسميه الغريزة العدوانية؛ أي تلك التي تدفع الإنسان إلى السيطرة على إنسان آخر، وربما لطف الدين أحياناً، تأثر هذه الغريزة أو حوّل طاقاتها الأنانية نحو قضايا أجل قيمة، غير أنها تميد تؤكد ذاتها وتتخذ أشكالاً مختلفة عندما تكتمل الظروف وتتضح. ومع ذلك، فإن هذه الغريزة العدوانية نفسها تعمل في الوقت نفسه عمل قوة ترابط وتلاحم، قوة توحد الجماعات المتنوعة ليحملوا تحت راية أو قضية مخصوصة أو مصلحة أو طريقة في العيش أو مهنة أو موطن، بعبارة أخرى، قوة توجه الأنانية تحت تأثير إيديولوجيات أو ارتباطات مخصوصة، لذلك يوجد من أنواع العصبيات

(١) جمال شعيان، قراءة جديدة في فكر ابن خلدون، مجلة المستقبل للعربي، العدد (٣٢٩)، مركز دراسات

الوحدة العربية، ٢٠٠٦م، ص ٩٦.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٠٩.

(٣) ابن خلدون، العبر، ج ٣، ص ٤.

بقدر ما يوحد أناس مترابطون في جماعات المصالح المشتركة، وبعض هذه العصبيات تحوي ناشط، وبعضها ضعيف هامد، وينبغي في النزاعات العسكرية والسياسية الكبرى رؤية عصبيتين متزاحمتين، ويكون النصر، عادة حليف العصبية الأقوى^(١).

البداوة - الحضارة:

في مقدّمة ابن خلدون نواجه باستمرار بفكرة أن الحضارة هي نهاية العمران، ويرجع ذلك إلى أن الحضارة والدولة يرتبطان بشكل وثيق؛ لأن الحضارة والدولة يعتبران نتيجة للزيادة في الخيرات المادية.

لقد صنّف ابن خلدون التنظيم الاجتماعي الشري إلى نوعين أو طرازين: البداوة والحضارة، ومصطلح البداوة لا يبدّر دقيقاً بصورة عامة. البداوة تعني حياة الصحراء، أو الثقافة (البداوة)، كما أن هذا المصطلح الخلدوني تضمّن كلّاً من أهل الصحراء وسكان القرى النائية، وسكان هذه المناطق الصغيرة "هم المنحطون للمعاش الطبيعي من الفلح، والقيام على الأنعام، وأنهم مفتصرون على الضروري من الأقوات والملابس والمساكن وسائر الأحوال والموائد". ويشتمل كذلك من يرتادون "المسارح والمياه لحيوانهم"^(٢).

فالبداوة والحضارة، هما ظاهرتان طبيعيتان "إنّ اختلاف الأجيال في أحوالهم إنّما هو باختلاف نحتهم من المعاش، فإن اجتماعهم إنّما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه وبسبب قبل الحاجي والكمالي"^(٣).

(١) طريف الخالدي، فكرة التاريخ عند العرب، ص ٢٨٦.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١١١.

(٣) (٢ن، م)، ص ١٩١.

كما يميز ابن خلدون بين عمران بدوي وآخر حضري، لكنّ الاثنين مترابطان في السيرة التاريخية، غاية العمران البدوي أن يتحوّل إلى عمران حضري، وقد أشار لذلك بقوله: 'أنّ الملك والدول غاية للعصبية، وأنّ الحضارة غاية للبداءة'^(١).

كما أنّ الحضارة كحالة للمجتمع يوصف بها كلّ المجتمع، ولكنّ مزايا هذه الحالة لا يمكن أن يستخدمها كلّ أعضاء المجتمع؛ لأنّ الدولة تجمع أموال الرعيّة وتتفها في بطانتها ورجالها وتتبع أحوالهم بالجاء أكثر من اتّساعها بالمال، فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا وخراجها من أهل الدولة، وتأثير الترف على المجتمع والدولة متناقض، فعلى قدر عظم الدولة، يكون شأنها في الحضارة، إنّ أمور الحضارة من نواحي الترف، والترف من نواحي الثروة والنعمة، والثروة والنعمة من نواحي الملك، ومقدار ما يستولي عليه أهل الدولة، فعلى نسبة الملك يكون ذلك كله'^(٢). ويلاحظ أنّه في الملاحق يبدأ الترف في القيام بدور سلبي متزايد، فتضعف العصبية ويعمّ الترف رجال الدولة ويميلوا للبذخ والإسراف ويصبحوا ضعفاء وبحثوا للمرتزقة لحمايتهم، والانغماس بالممذات والترف يؤدّي إلى الغلاء وارتفاع الأسعار، وبالتالي الأزمات الاقتصادية، ويبدأ الانحطاط الخلقي.

فيعد أن كان الترف يزيد الدولة في أولها فوه إلى قوتها'^(٣)، ينقلب الأمر إلى أنّ الحضارة غاية للعمران ونهاية لعمره، وأنّها مؤذنة بفساده...، وذلك أنّ الترف والنعمة إذا

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ٢٢٦.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢١٣.

(٣) (ن، م)، ص ٢٦٤.

حصل لأهل العمران دعاهم بطبيعته إلى مذاهب الحضارة والتخلق بعوائدها^(١)، وأن غايته العمران هي الحضارة والتترف، وإنه إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد وأخذ في هدم^(٢).

ويصف ابن خلدون البدو بأنهم "أقرب إلى الخبر من أهل الحضر"^(٣)، ولهم "أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر"^(٤)، وقد صار لهم اللباس خلفاً والشجاعة سجية يرجعون إليها مني دعاهم داعٍ أو استغزهم صرخ". ولذلك كانوا أشد صلابة من أهل الحضر وأكثر طيبة ويفضة واستجابة للحق "فبزغ بعضهم عن بعض مشايخهم وكبرائهم بما وفر في نفوس للكلفة لهم من الوفاق والتجلة... ولا يصدق دفاعهم ونيادهم إلا إذا كانوا عصية وأهل نسب واحد؛ لأنهم بذلك نشئت شوكتهم وبُخشي جانبيهم"^(٥).

أما الحضارة، فيعرفها ابن خلدون بقوله: "والحضارة إنما هي تلكن في التترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأكنية وسائر عوائد المنزل وأحواله، فكل واحد منها صنائع في استجادته والتأنق فيه تختص به وتبلى بعضها بعضاً، وتكثر باختلاف ما تنزع إليه النفوس من الشهوات والملاذ والتنتم بأحوال الترف وما تتكون به من العوائد"^(٦).

ويصف أهل الحضر بقوله: "ثم لا يزالون يتلونون بعوائد الترف والحضارة والسكون والدعة ورفقة الحاشية في جميع أحوالهم وينغمسون فيها، وهم في ذلك يبعدون عن

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ٢٢٦.

(٢) (٢)، م، ص ٢٢٩.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١١٧.

(٤) (٢)، م، ص ٢٠٠.

(٥) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٠١-٢٠٢.

(٦) (٢)، م، ص ٢٩٠.

البدواة والخشونة وينسلخون عنها شيئاً فشيئاً، وينسون خُلق البسالة^(١)، فمن الكد والتعب في حاجات العوائد والنثرن بالوان انثر في تحصيلها وما يعود على النفس من الضرر بعد حصولها بحصول لون آخر من ألوانها، فذلك يكثر منهم الفسق والشر والسففة والتجبل على تحصيل المعاش من وجهة ومن غير وجهة وتتصرف النفس إلى الكفر في ذلك، والغوص عليه، واستجماع الحيلة له، فنجدهم أجرياء على الكذب والمفامرة والغش والخابلة والسرفة والفجور في الأيمان والربا في البياعات، ثم تجدهم لكثرة الشهوات والملاذ الناشئة عن الترف، أبصر بطرق اللسق ومذاهبه والمجاهرة به وبدواعيه، وإطراح الحممة في الحوص فيه، حتى بين الأقارب وذوي المحارم الذين تقنضي البدواة الحياء منهم في الإقذاع بذلك، وتجدهم أبصر بالمكر والخديعة، بنفعون بذلك ما عساه بنالهم من الفقر وما يتوفعون من العناب على تلك القبايح حتى يصير ذلك عادة وخلق لأكثرهم إلا من عصمه الله ويموج بحر المدينة بالمنقلة من أهل الخلق الذميمة... ومن مغاسد الحضارة أيضاً الانهماك في الشهوات والاسترسال فيها لكثرة الترف، فيقع التفتن في شهوات الفرج بأنواع المناكح^(٢).

إن الحضارة التي شجبتها ابن خلدون وجعلها مسؤولة عن هرم الدولة واضمحلالها، هي شيء غير الحضارة بالمعنى الحديث والمعاصر، إنها نمط من العيش وأسلوب في الاستهلاك خاص بالفئة الحاكمة ومن يدور في فلكها من الموالى والمصطنعين والموظفين الذين يكسبون عيشهم من الإمارة والجاه، أولئك الذين لا ينتجون ولا يعملون في الوقت الذي يستهلكون فيه بغير حساب.

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٨٦.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ٢٢٧-٢٢٩.

هذا النمط من الحياة مُفسَّر للعمران في نظر ابن خلدون، ولمّا كان العمران مادة

وصورة، فإنّ فساد العمران يعني فساد مآثمه وصورته.

وعندما يجعل ابن خلدون الحضارة مسؤولة عن هزم الدولة وفسادها، لا يقصد بها

التفنُّن في الترف فقط، بل يقصد ما يرافق ذلك للتفنُّن أو ينتج عنه من تنوير علاقات أفراد

العصبيّة الحاكمة بعضهم مع بعض من جهة، وبينهم وبين العصبيات المغلوبة المحكومة من

جهة أخرى، وبعبارة أعم، يمكن القول إنّ الحضارة عند ابن خلدون تعني في هذا المجال،

مجال تطوُّر الدولة، مجموع المعطيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي ترافق هزم

الدولة ونلزامه ملازمة الملة للمعلول^(١).

في ضوء هذا المفهوم للبداءة والحضارة، يتبيّن أنهما تمثّلان بما تحتويان من

ظواهر متناقضة ومتحركة العناوين الأساسيّة التي يدور حولها العمران البشري، وأنّهما

ليستا بظاهرتين منعزلتين إحداهما عن الأخرى. فالبداءة، تعتبر البداية الضرورية للعمران

والدولة، كما أنّ الحضارة تشير إلى نهايته المحنومة، فالبداءة والحضارة ليستا بظاهرتين

جامدتين، بل إنّهما متغيرتان تتغير تلك الحركة العمرانيّة الدائريّة المتجدّدة، وأنّ في كل من

البداءة والحضارة إيجاباً وسلباً، إذا كان في البداءة شجاعة وشرف، ففيها أيضاً توخُّش وقفر

ويُعد عن العلوم والفنون، وإذا كان في الحضارة رقيّ وعلوم وفنون، فإنّ فيها جبن وميوعة

وفساد^(٢).

وللتحصُّر والحضارة عند ابن خلدون أثر يُطال حنى النفس والعقل، إذ يلاحظ ابن

خلدون أنّ تكاثر العلوم والصناعات وتركها من جيل إلى جيل بفعل توسُّع العمران الحضري

(١) الجابري، العصبيّة والدولة، ص ٢٣٤.

(٢) جمال سمحان، قراءة جديدة في فكر ابن خلدون، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد

(٣٢٩)، ٧-٢٠م، بيروت، ص ٩٦.

وآزدهاره، بتركبان لثراً في النفس، بحبث بيدو الناس متفاوتين في العقل، على غرار ما يبدو أهل المشرق مثلاً بالنسبة إلى أهل المغرب، والوضع الحيفي لهذا التفاوت، إنما هو في "العقل المزد"، وليس في العقل الطبيعي. ويشير لذلك بقوله: "وإنما الذي فضل به أهل المشرق أهل المغرب هو ما يحصل في النفس من آثار الحضارة من العقل المزد"^(١)، فما هو هذا العقل المنوّد من تراكم للممارسة في العمران الحضري، للعقل التمييزي والعقل التجريبي والعقل النظري ومن تراصها بواسطة التعليم، فهو عقل جامع لكل أنواع الجديد والرافي الناتجة بفكر الإنسان في تطوّر العمران، ولما كانت الحضارة هي غاية العمران، وهي ما ينسب في توليد هذا العقل، وفي الوقت نفسه ما يسنوعه ويسنفيد منه، فيمكن تسميته حسب الدكتور ناصيف نصار بالعقل الحضاري^(٢).

وقد أشار ابن خلدون لذلك بفترة هامة بقوله: "الحكمة في التجربة تفيد عقلاً، والملكات الصناعية تفيد عقلاً، والحضارة الكاملة تفيد عقلاً؛ لأنها مجتمعة من صنائع في شأن تدبير المنزل ومعاشرة أبناء الجنس وتحصيل الآداب في مخالطتهم، ثم الغيام بأمور الدين واعتبار آدابها وشرائعها. وهذه كلها فوائن تنظم علوماً، فيحصل منها زيادة عقل"^(٣). أما العقول التي تمت الإنارة إليها، فهي كما وصفها ابن خلدون، وقرق بينها، كما يلي: "الأولى تعقل الأمور المترتبة في الخارج ترتيباً طبيعياً أو وضعياً ليفصد إيفاعها بقدرة، وهذا الفكر أكثره تصوّرات وهو العقل التمييزي الذي به يحصل منافع ومعايشه ويدفع مضاره"، أما الثانية فتفيد الآراء والآداب في معاملة أبناء جنسه وسياستهم وأكثرها

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ٣٥٤.

(٢) ناصيف نصار، ابن خلدون من منظور الحداثة، ص ٢٨.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ج ٣، ص ٢١٣.

تصديقات تحصل بالتجربة شيئاً شيئاً إلى أن تتم الفائدة منها، وهذا هو المسمى بالفعل التجريبي".

العمران والدولة:

لا بُدَّ من الإشارة هنا إلى أنَّ الدولة شكَّلت منذ القدم محوراً للتأملات الفلسفية، وكانت ذروتها عند أفلاطون وأرسطو، فالأول حاول تحديد ملامح الدولة المثالية، فيما حاول الثاني تصنيف أشكال الدول التي كانت قائمة في زمانه. وفي الواقع أنَّ أفلاطون في "الجمهورية"، وفكر أرسطو في "المياسة"، هما بجوهرهما أيديولوجيات؛ لأنَّهما يبرزان وجود الدولة، ويشيران إلى توصيلات هي أشكال الحكم دون أن يحللاً طبيعة الوظائف الفعلية في مؤسسة الدولة^(١).

ابن خلدون يؤكد أنَّ الإنسان مدني بالطبع، إذ لا يستطيع من غير أقرانه أن يفي بحاجاته المادية الضرورية، ولا أن يفي نفسه من العدوان، وحياته لا تتحقق أو تستمر إلاً باجتماعه وتعاونه مع أقرانه بهدف إشباع حاجتين أساسيتين لا يستطيع بمفرده تحفيبهما، وهما حاجته إلى الغذاء، وحاجته إلى الأمن والدفاع عن نفسه، وينتج من هاتين الحاجتين اللتين يولدهما الاجتماع البشري ظهور ظاهرتي التعاون والسلطة، فالاجتماع السياسي يفترض وجود "زراع" يردع من يفكر بالتعدي على الآخرين، وهذا يؤدي إلى نشوء الملك والدولة. ويشير ابن خلدون لذلك بقوله: "الإنسان مدني بالطبع؛ أي لا بُدَّ له من الاجتماع الذي هو المدنية وهو معنى العمران"، موضحاً عملية التمدن العمراني بأنَّ "البناء واختطاط

(١) نور الدين حنفي، الخلدونية، العلوم الاجتماعية وأساس السلطة، ص ٨٩-٩٠.

المنازل إنما هو منزلح الحضارة التي بدعو إليها القرف والدعة...، وذلك متأخر عن البداوة ومنزلعها...، فلا بُدَّ في تصدير الأمصار واختطاط المدن من الدولة والمُلك^(١).

ويظهر ذلك أنَّ تصوُّر ابن خلدون للحضارة والتحضُّر يتملَّط طبيعياً في إنشاء المدن، وتصدير الأمصار، يقول ابن خلدون: "إنَّ الدولة والمُلك العمران بمثابة الصورة للمادة، وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها، وقد تقرَّر في علوم الحكمة أنَّه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر، فالدولة دون العمران لا تتصوَّر، والعمران دون الدولة والمُلك متعذِّر، بما في طباع البشر من التعاون الداعي للتراخ، فتتعيَّن السياسة لذلك إمَّا الشرعية أو الملكية، وهي معنى الدولة، وإذا كانا لا ينفكَّان، فاختلال أحدهما مؤثِّر باختلال الآخر، كما كان عدمه مؤثِّراً في عدمه، والخلل العظيم إنما يكون من خلل الدولة الكلية، مثل دولة الفرس أو الروم أو العرب على العموم، أو بني أمية أو بني العباس كذلك، وأمَّا للدولة الشخصية مثل دولة أنوشروان أو هرقل أو عبد الملك ابن مروان أو الرشيد، بأشخاصها متعاقبة على العمران حافظة لوجوده وبقائه، وهربة الشبه بعضها من بعض، فلا تؤثر كثير اختلال؛ لأنَّ الدولة في الحقيقة الفاعلة في مادة العمران، إنما هي للمصيبة والشوكة، وهي مستمرة مع أشخاص الدول، فإذا ذهبت تلك العصبية ودفعتها عصبية أخرى مؤثرة في العمران، فأذهبت أهل الشوكة بأجمعهم عظم الخلل"^(٢).

فالدولة تبني المدن، ويتوقَّف مدى التحضُّر فيها على مساندة الدولة وحمايتها، وهي الدافع إلى تطوير المؤسسات الاقتصادية وتنظيمها إليها السوق الأعظم وفيها نفاق كل

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ١٧٢.

(٢) (ن، م)، ص ٢٣٥.

شيء^(١)، وهي السبب الكامن وراء كل ما يتصل بالحضارة، وهي سبب لاستعاش العلوم وازدهارها مباشرة بواسطة دعمها للمؤسسات العلمية، وغير مياثرة بصفتها المسبب للظواهرات الأخرى للمدينة.

ورأى ابن خلدون أن نشأة الدول وزوالها، يخضعان لنظم تكون الجماعات السيلسية وألبنها العصبية وغايتها الملك، واكتشف العلاقة السببية بين تطور الدول ونطور العمران من حالة البداوة التي تركز على الرعي في الاقتصاد إلى حالة الحضارة والمدينة، وهنا ربط بين التخطبات السياسية والحركة العمرانية التي تقوم في المجتمع.

لقد وازى ابن خلدون بين مراحل التطور الطبيعي للدولة من القبيلة إلى الملك الذي يبث بذور الشقاق في الجسم الواحد وآلبته العصبية، عن طريق التنظيم الهرمي للدولة نفسها، وبين مراحل التطور العمراني من البداوة إلى العمران الحضري والتسدين الذي يتصف بالذخ والترف والملكية الخاصة وتراكم الثروة والغنى المؤدي إلى التفكك والانحلال، فتفقد الدولة على "مناحي الضعف والهرم لفساد العصبية بذهاب البأس من أهلها"، وتكثر عواندهم وتزيد نفقاتها على أعطياتهم، ولا يفي دخلهم بخرجهم^(٢)، وينسون عهد البداوة والخشونة، كأن لم يكن، ويفقدون حلاوة العز والعصبية^(٣)، والحضارة تتفاوت بتفاوت العمران، فمتى كان العمران أكثر، كانت الحضارة أكمل،، وغاية العمران هي الحضارة والترف، وأنه إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد وأخذ في الهرم^(٤).

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ٢٨٦.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٨٤.

(٣) (٢)، م، ص ٢٨٨.

(٤) (٢)، م، ص ٢٢٩.

كما أنَّ عملية بناء المدن والأمصار ذات الهياكل والأجرام، تحتاج إلى "اجتماع الأيدي وكثرة التعاون، وليست من الأمور الضرورية للناس التي نَعْمُ بها البلوى حتى يكون نزوعهم إليها شوقياً واضطورياً، بل لا بُدَّ من إكراههم على ذلك وسوقهم إليه مضطهدين بعضا المَلِك، أو مُرغمين في الثواب والأجر الذي لا يفي به لكثرة إلا المَلِك والدولة^(١).

إنَّ للدولة شأن أساسي بالعمران، فالعمران ينتقل بانتقال كرسي الدولة؛ لأنَّ قوة العمران من قوة الدولة، وهكذا، فإنَّ نظرية ابن خلدون حول العمران يتجانبها محوران متوازبان لا غنى لأحدهما عن الآخر، وهما: محور الدولة وتطوُّرها وأُتيتها الاجتماعية العصبية وغايتها المَلِك، والتمتين والنظوُّر من البداوة للحضارة ونعبره المدينة.

أدوار وعمر الدولة:

يتكلَّم ابن خلدون عن فكرة نشوء الدول وتطوُّرها وكثَّافها ظاهراً: بيولوجية، فقد قال: "العمر للدول بمثابة عمر الشخص من التَّزْدِ إلى سنِّ الوفوف، ثمَّ إلى سنِّ الرجوع"^(٢). وعند دراسة ابن خلدون لأعمار الدول، فابَّه بفدَّرها ما بين مائة إلى مائة وعشرين سنة، فهو يورد في المقدمة قوله: "إنَّ الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط، فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته...، ولهذا قلنا إنَّ عمر الشخص الواحد هو عمر الجيل...، وإنَّما قلنا أنَّ عمر الدولة في الغالب لا يعدو ثلاثة أجيال...، وهذه الأجيال الثلاثة أعمارها مائة وعشرين سنة، ولا تعدو الدولة في

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ١٧٢.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٨٩.

الغالب هذا العمر بتقريب قبله أو بعده، إلا أن عرض لها عرض آخر من فقدان المطالب^(١).

ولكن ابن خلدون لا يضع هذه القاعدة كفائدة مطلقة، وقد أشار إلى ذلك بقوله: "إلا أن الدولة في الغالب لا تحو أعمار ثلاثة أجيال"^(٢)، كما أنه يورد في أكثر من مكان في المقدمة، بأن هناك استثناءات، إذ إن بعض الدول دامت أكثر أو أقل من ذلك؛ لأن "عظم الدولة وأتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة الفائتين بها في القوة والكثرة"، لأن عمر الحادث من قوة مزاجه، ومزاج الدولة إنما هو بالعصبية، فإذا كانت العصبية فوية، كان المزاج نابعا لها، وكان أمد العمر طويلاً، والعصبية إنما هي بكثرة العدد ووفرة، "وانظر في ذلك دولة العبيديين كان أمدها قريباً من مائتين وثمانين سنة، ودولة صنهاجة دونهم، ودولهم الموحدين لهذا العهد تتأخر مائتين وسبعين سنة"^(٣).

ثم يعود ابن خلدون لتأكيد نظريته بالقوله: "إن الملك والدولة غاية العصبية، وإن الحضارة غاية اللبادة، والعمران كله من بداوة وحضارة وملك وسوفة له عمر محسوس، كما أن للشخص الواحد من أشخاص المكونات عمراً محسوساً، وتبين في المفعول والمفعول أن الأربعين للإنسان غاية في تزايد فواء ونموه، وأنه إن بلغ سن الأربعين وفقت الطبيعة عن أثر النشوء والنمو برهة، ثم تأخذ بعد ذلك في الانحطاط"^(٤).

وعند حديث ابن خلدون عن الدول وأعمارها وتطورها وانحطاطها وزوالها، فإنه لم يتوصل إلى ذلك بشكلٍ عفوي، وإنما جاء ذلك نتيجة لدراسة متأنية لأحوال الدول التي نشأت

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٨٨-٢٨٩.

(٢) (١) م، ص ٢٨٧.

(٣) (١) م، ص ٢٧٥-٢٧٦.

(٤) (١) م، ص ٢٧٥.

وزالت على مرّ العصور، وبشبر لذلك بقوله: "واعتبر هذا بما وقع في العرب لما انفرض ملك عاد، فام به من بعدهم ثمود، ومن بعدهم العمالة، وبعدهم حمير، وبعدهم التبايع، ومن بعدهم الأذواء، ثم جاءت الدولة تمضر، وكذا الفرس لما انفرض أمر الكينية ملك من بعدهم الساسانية حتى تأذن الله بفراضهم أجمع بالإسلام، وكذا اليونانيون انفرض أمرهم وانتقل إلى الروم، وكذا البربر بالمغرب، لما انفرض أمر مغراوة وكتامة الملوك الأول منهم رجع إلى صنهاجة، ثم الملقمين من بعدهم، ثم من بني من شعوب زناتة، وأصل هذا كله، إنما يكون بالعصبية، وهي متفاوتة في الأجيال والملك بخلفه للترف وبذهبه^(١).

ويذكر ايف لاکوست، أنّ "ابن خلدون استطاع باستناده إلى معيار تنظيم النشاط الإنتاجي الذي يحدّد فوام الجنس البشري أن يفارن ببناءه، بين مجتمعات جد مختلفة من حيث الدين والجنس والمنطق والعصور التي وجدت فيها، ولم تكن المجتمعات متماثلة، ولكنها كانت متشابهة من حيث نمط إنتاجها، وكان نمط الإنتاج هذا يحدّد لدى كل منها بنى وتطوّرات متشابهة نسبياً، وبفضل هذا المنهج المفارن استطاع ابن خلدون إلى حد كبير، تحقيق تعميم عدد كبير من الوقائع والوصول إلى مخطّطه في تطور الدولة^(٢).

وابن خلدون لا يَغفل العامل الاجتماعي الاقتصادي والأنماط والبنى في فصر أو طول عمر الدولة في تطوُّرها وتقدُّمها أو تخلفها، وبشبر إلى أنّ "الأوطان الكثيرة الفائل قلّ أن تستحكم فيها دولة لاخلاف الآراء والأهواء، وأنّ وراء كل رأي منها وهوى عصبية تمناع دونها، فيكثر الانقراض على الدولة والخروج عليها في كل وقت، وإنّ كانت ذات

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٤٠.

(٢) ايف لاکوست، العلامة ابن خلدون، ص ١٩٣.

عصبية؛ لأن كل عصبية ممن تحت بدنها تظن في نفسها منعة وقوة^(١)، وبمعكس هذا، الأوطان الخلوة من العصبية يسهل تهديد الدولة فيها، ويكون سلطانها وادعائها لقلعة الهرج والانتفاض^(٢).

وفي كل الأحوال، فإن ابن خلدون يبحث في القوانين الداخلية التي تحدّد قيام وانحيار الدول وهو في تفكيره السياسي لا يبحث فيما يجب أن يكون، بل يفنصر على بحث ما هو كائن أو واقع بالفعل من أحوال الدول والأمم، فجّل ما يريد معرفته إنما هو الوقوف على ظاهرة دورية معينة والقوانين التي تتحكّم في سيرها وتؤدي إلى تعاقبها حيناً بعد حين، إذ إنّ وجود الدولة في نظره أمر واقع ينجّد ويتعاقب بحكم قوانينه الداخلية ومبررات وجوده الذاتي، بصرف النظر عن اتجاه الأهرار والجماعات، ومن ثم لا بُدّ من البحث عن نشأتها وقوانين تطوّرها ودواعي ضعفها وانحطاطها^(٣).

ولكن الأمر الذي يجب التوفّع عنده، هو أن ابن خلدون يدرك تماماً أن هناك دول عديدة لا تطبق عليها نظريته حول عمر الدول، كالدولة العباسية، التي عاشت أكثر من خمسة قرون من الزمان، والدولة الأموية في الأندلس عاشت أكثر من قرنين ونصف قرن، وكذلك دولة العبيديين في أفريقيا ومصر عاشت نحو هذا الفدر، وهذا يفود للاستنتاج أن قاعدة ابن خلدون ذات شقين: الشقّ الأول أن للدول أعماراً، وهذا صحيح، والشقّ الثاني أن أعمارها محدّدة بثلاثة أجيال، وهذا رأي فيه كلام.

ونجد تفسير هذا الالتباس عند الجابري، وتفسيره للعلاقة بين العصبية والدولة، إذ يرتبط مفهوم الدولة عند ابن خلدون بنظريته في العصبية لارتباطاً عضوياً، ولذلك كان معنى

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٧٧.

(٢) (ن، م)، ص ٢٧٨.

(٣) محمد عبدالرحمن مرجب، تاريخ العلوم عند العرب، ص ٥٢٨-٥٢٩.

الدولة عنده يختلف باختلاف الزاوية التي ينظر منها إلى العصبية الحاكمة ورجالها والعلاقات السائدة بينهم من جهة، وبين العصبية الخاضعة لهم من جهة ثانية. ويرى الجابري أن الدولة عند ابن خلدون: "هي الامتداد المكاني والزماني لحكم عصبية ما"^(١).

ومن هنا يمكن تصنيف آرائه فيها إلى قسمين: ما يتناول امتداد الدولة في المكان، أي مدى نفوذها واتساع رقعتها، وما يتناول استمرارها في الزمان؛ أي مختلف المراحل التي يجتازها حكم العصبية الحاكمة منذ يوم استلامها للسلطة إلى يوم خروجها من يدها.

والدولة من حيث امتداد حكم العصبية للغالبية في المكان تنقسم إلى نوعين: دولة خاصة، ويُقصد بها حكم عصبية خاصة في إقليم معين تابع ولو نظرياً لحكم عصبية عامة تمتد سلطاتها إلى أقاليم عديدة فتشكل هكذا الدولة العامة، فالدولة البويعية مثلاً هي دولة خاصة بالنسبة إلى الدولة العباسية التي كانت تشملها وتشمل غيرها من الإمارات مما جعل منها دولة عامة. فالدولة العامة إذن، هي الدولة التي تخضع لغيرها بشكل من أشكال الخضوع والتي قد تمتد سلطاتها فعلياً إلى جميع المناطق الداخلة تحت نفوذها، كما قد تكون سلطاتها على بعض الأقاليم التي قامت فيها دول خاصة أو إمارات سلطة اسمية، وبهذا الاعتبار، فإن سلطة الدولة الخاصة "ملك نافض"، في حين أن سلطة الدولة العامة "ملك تام"^(٢).

أما إن نظر ابن خلدون إلى الدولة من ناحية الامتداد في الزمان، فهو يصنفها إلى صنفين: دولة شخصية، وهي حكم شخص واحد من أهل العصبية صاحبة الملك والرئاسة مثل: دولة معاوية أو هرقل أو السامون... إلخ، وهي بطبيعة الحال محدودة زمنياً بمدة حكم

(١) الجابري، العصبية والدولة، ص ٢١١.

(٢) (ن، م)، ص ٢١٢.

هذا الشخص، والصنف الثاني، هي الدولة الكليّة وهي مجموع الدول الشخصية التي ينتمي أصحابها إلى عصبية واحدة خاصة كانت أو عامة، فالدولة الأمويّة مثلاً دولة كليّة باعتبارها دولة عصبية خاصة من العصبانيات العربية، وهي عصبية بنى أمية، والدولة العربية سواء كانت أموية أو عباسية هي أيضاً دولة كليّة باعتبارها دولة عصبية عامة واحدة، هي عصبية العرب جميعاً، وذلك في مقابل دولة الروم أو الفرس^(١).

ويؤكد ابن خلدون مراراً، أن قوة الدولة من قوة العصبية "لأنّ الدولة بالحقيقة الفاعلة في مادة العمران إنما هي للعصبية والسوكة"^(٢).

وكما تختلف رقعة الدولة انساعاً وضيّفاً باختلاف عصبية أهلها في الكثرة والقلّة، وباختلاف نوع عصبيتها، وحال عصبية المناطق التي تزداد الامتداد إليها، تختلف سلطتها كذلك من حيث القوة والضعف تبعاً لقوة العصبية. والمنصور بقوة العصبية هنا، ليس الكثرة في العدد، بل مدى تلاحمها وانسجام العناصر المكوّنة لها، فكما أنّ التلاحم والانسجام يكونان أقوى في العصبية التي تتولّى الرئاسة على مجموع العصبانيات المنضوية تحت لوائها بالعلب أو بالتحالف، فكذلك تكون سلطة الدولة أقوى، حيث تقيم هذه العصبية صاحبة الرئاسة وهي إنما تقيم في المركز؛ أي في العاصمة، من أجل هذا كانت الدولة في مركزها أشد ما يكون في الطرف والقطاع، وإذا انتهت إلى النطاق الذي هو الغاية عززت وأقصرت عنما وراءه"^(٣).

كما أنّ الدولة إذا كانت قوية وفائمة على تجمّع عصبى فريّ وواسع، اتسعت رقعتها ودام عهدها، وكانت بالتالي أكثر تعميراً وأقوى عمراً، والسبب في ذلك أنّ الآثار تحدث

(١) الجابري، العصبية والدولة، ص ٢١٢.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ٢٣٤.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٧٤.

عن القوة التي بها كانت أولاً، وعلى قدرها يكون الأثر، فمن ذلك مبادي الدول وهياكلها العظيمة، فإنما تكون على نسبة قوة الدولة في أصلها؛ لأنها لا تتم إلا بكثيره الفعلة واجتماع الأيدي على العمل والتعاون فيه، فإذا كانت الدولة عظيمة فسيحة الجوانب، كثيرة الممالك والرعايا، كان الفعلة كثيرين جداً، وحشروا من أفاق الدولة وأقطارها فتم العمل على أعظم هياكله^(١).

وإذا كان ابن خلدون بخصوص رقعة الدولة، قد قرّر أن كل دولة لها حصنة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها^(٢)، فهو يفرّر أيضاً، وبخصوص استمرارها في الزمان (أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص)^(٣).

والمنصود بالأعمار هنا، المراحل التي يجتازها الشخص في حياته من طفوله وشباب وشيخوخة، والدولة مثل الشخص تنتقل من الملوثة (طور التأسيس) إلى الشباب (طور العظمة) إلى الشيخوخة (طور النهرم).

ولكن ماذا يقصد ابن خلدون بـ "أطوار الدولة"، هل يقصد بها ما نفهمه نحن اليوم من عبارة (الدورة التاريخية)، أم أنه يعني بها شيء آخر؟ إن تحديد مقصود ابن خلدون من أطوار الدولة سيزيل كثيراً من جوانب الغموض والالتباس التي تكتنف آراءه في الدولة وحركة التاريخ^(٤).

بما أن العصبية نوعان: خاصة، وعامة، والرئاسة بالتالي المثلث، هي رئاسة إحدى العصبيات الخاصة على باقي العصبيات التي تشكل معها عصبية عامة واحدة، "والرئاسة لا

(١) ابن خلدون، المغنمة، ج ١، ص ٢٩٩.

(٢) (٢) م، ص ٢٧٣.

(٣) (٣) م، ص ٢٨٧.

(٤) الجابري، العصبية والدولة، ص ٢١٥.

تكون إلا بالغلب، والغلب لا يكون بالعصبية... والرئاسة على الفوم إنما تكون متناقلة في منبت واحد، يُعَيَّن له الغلب بالعصبية^(١)، وأنها لا تنتقل إلا إلى الأقوى من فروعها^(٢)، فإن أطوار الدولة لا تعني في ذهن ابن خلدون إلا هذه العملية ذاتها، عملية انتقال الرئاسة والملك من فرع إلى آخر داخل العصبية الغالبة.

فالمسألة إذن، وفي هذا النطاق، لا تتعلق بدورة اجتماعية تاريخية، كما ينبادر إلى ذهن البعض، وإنما يتعلق الأمر فقط بـ "بورة عصبية"؛ أي بانتقال الحكم والسلطة من عصبية خاصة إلى أخرى مماثلة داخل عصبية عامة واحدة^(٣).

وانتقال الحكم من عصبية خاصة إلى أخرى، لا يؤثّر في الحضارة والعمران، ويشير ابن خلدون لذلك بقوله: "وأما الدولة الشخصية، مثل دولة أنوشروان أو هرقل أو عبد الملك بن مروان أو الرشيد، فأشخاصها متعاقبة على العمران حافظة لوجوده وبغائه وفريضة الشبه بعضها من بعض، فلا تؤثّر كثير اختلال في العمران؛ لأنّ الدولة بالحقيقة الفاعلة في مادة العمران إنما هي العصبية والشوكة وهي مستمرة على أشخاص الدول"^(٤).

أما إذا انتقل الحكم من عصبية عامة كبرى إلى عصبية مماثلة، لا تربطها بها إنسة رابطة عصبية، فحينئذ يكون الخلل الذي يصيب العمران عظيماً وكبيراً، وهذا الخلل العظيم إنما يكون من خلل الدولة الكتّبة، مثل دولة الفرس أو الروم أو العرب على العموم، أو بني أمية أو بني العباس كذلك^(٥).

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢١٣.

(٢) الجابري، العصبية والدولة، ص ٢١٦.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ٢٣٤.

(٤) (ن، م)، ص ٢٣٤.

ففي هذه الحالة فقد يمكن الحديث عن "الدورة الاجتماعية"، بمعنى انتقال الحضارة من أمة إلى أخرى، وليس هذا الانتقال هو الذي يعنيه ابن خلدون عندما يتحدث عن أطوار الدولة، ويحددها في ثلاثة أجيال تتم في مدة ١٢٠ سنة، بل إنما يعني بذلك، الدورة العصبية من عصبية إلى أخرى، أي تتأوب العصبونات الخاصة على الحكم في إطار عصبية عامة واحدة^(١).

إن من الخطأ القول إن ابن خلدون، يرى أن الدورة الاجتماعية (أو التاريخية أو الحضارية)، تتم حسب ما حدده للدولة من أطرار، على أن ابن خلدون يشير فعلاً إلى مثل هذه الدورة الاجتماعية الحضارية الكبرى، ولكنه لا يحدد مدتها بأطرار معينة، بفول مميزاً بين الدورتين "إذاً تفرضت دولة، فإنما يتناول الأمر منهم من له عصبية مشاركة لعصبيتهم التي عرفت لها التسليم والانقياد وأونس منها الغلب لجميع العصبيات، وذلك إنما يوجد في النسب الغريب منهم؛ لأن تفاوت العصبية بحسب ما قرب من ذلك النسب التي هي فيه أو بعد حتى إذا وقع في العالم تبديل كبير، من تحويل مئة، أو ذهاب عمران أو ما شاء الله من قدرته، فحينئذ يخرج عن ذلك الجيل الذي تأذن الله بقيامه بذلك التبديل، كما وقع لمصر حين غلبوا على الأمم والدول وأخذوا الأمر من أيدي أهل العالم، بعد أن كانوا مكبوحين عنه أحقاباً"^(٢).

(١) الجابري، العصبية والدولة، ص ٢١٦.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٤٩.

وبالتالي، يمكن القول أن نظرية ابن خلدون في أطوار الدولة، بحسب أن نحصرها في إطارها الذي وضعها فيه، إضار انتقال الرئاسة والمُلك، من عصبية خاصة إلى أخرى مماثلة لها داخل تجمّع عصبي واسع^(١).

ويمكن تتبّع هذه الأجيال كما يلي:

١- **الجيل الأول:** يعيش حياة يدوية خشنة بعيدة عن النرف وعن المُلذّات لم يزلوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحّشها من شظف العيش واليسالة والاقتراس والاشتراك في المعبد، فلا تزال سورة العصبية محفوظة فيهم فخدمهم مرهف وجانبهم مرهوب والناس لهم معلوبون^(٢).

٢- **الجيل الثاني:** وهو الجيل الذي يتحقّق على يديه المُلك والذي يؤسّس الدولة، فينتقل من الحياة البدوية الخشنة أو من العمران البدوي إلى الحياة المدنية المترفة أو العمران الحضري، والجيل الثاني تحوّل حالهم بالمُلك والرفه من البداوة إلى الحضارة، ومن الشظف إلى النرف والخصب، ومن الاشتراك في المعبد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه، ومن عزّ الاستقالة إلى ذلّ الاستكانة، فتتكسر سوزة العصبية بعض الشيء، ويؤنس منهم المهانة والخضوع، ويبغى لهم الكثير من ذلك بما أدركوا الجيل الأول، وباشروا أحوالهم وشاهدوا من اعتزازهم وسعيهم إلى المعبد وتراميهم إلى المرافعة والحماية، فلا يسعهم ترك ذلك بالكليّة،

(١) الجابري، العصبية والدولة، ص ٢١٧.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٨٨.

وإن ذهب منه ما ذهب، ويكونون على رحاء من مراجعة الأحوال التي كانت للجبل الأول، أو على ظنّ من وجودها فيهم^(١).

٣- **الجيل الثالث:** يقول ابن خلدون عنه "فينسون عهد البداوة والخشونة كأنّ لم تكن، ويفقدون حلاوة العزّ والعصبية بما هم فيه من ملّة الفهر، ويبلغ الترف فيهم غاية، ينكّروه من النعيم وغضارة العيش، فيصيرون عيالاً على الدولة، ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم، وتسقط العصبية بالجملة، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة، ويلبّسون على الناس في الشارة والزّي وركوب الكيل وحسن الثقافة يَمُوهون بها وهم في الأكثر أجبن من السوان على ظهورها، فإذا جاء المطالب لهم لم يفاوموا مدافعته، فيحتاج صاحب الدولة حينئذٍ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة، ويستكثر بالموالي ويصطنع من يخني عن الدولة بعض الغناء، حتى يألن الله بانفراضها فتذهب الدولة بما حملت"^(٢).

أطوار الدولة:

تمر الدولة بعدة مراحل وأطوار، حدّدها ابن خلدون خمس، إذ يقول: "أعلم أنّ الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجدّدة، ويكتسب الغاتمون بها في كل طور خُلقاً من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر، وحالات الدولة وأطوارها لا تعدو في الغالب خمسة"^(٣).

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٨٨.

(٢) (٢)، م، ص ٢٨٩.

(٣) (٣)، م، ص ٢٩٦.

والدولة بالنسبة للعرمان بمثابة الصورة للمادة، لا تفنك إحداهما عن الأخرى، إنك لا تستطيع أن تتصورَ الملك دون العرمان، ولا العرمان دون الملك، وإذا اختلَّ أحدهما اختلَّ الآخر، ولتطورُ الذي يطرأ على الدولة فسمان، أحدهما خارجي، والآخر داخلي.

أ- التطور الخارجي: هو تطور رقعة الدولة في الاتساع والتقلص، وذلك لأن لكل دولة كما ذكر ابن خلدون حصنة من الممالك لا يزيد عليها، وهذه الحصنة متقارنة ومتناسبة مع عدد الفاتحين بها، ومعنى ذلك، أن الدولة تتسع في أول الأمر حتى تصل إلى أقصى حدودها، ثم تأخذ بالتقلص شيئاً فشيئاً لضعف قوتها في المركز، فيتجاسر عليها عدوها المجاور ويستولي على أطرافها، أو يثور على ملكها أحد المنافسين له من أقاربه أو عتاله ويستغل في أحد الأقاليم البعيدة، وهكذا تنقسم الدولة إلى عدة دول، وقد تضمحل دفعة واحدة إذا غلب عليها في مركزها فاتح أو غلب قوى فلا ينفعها بقاء الأطراف.

ويفسر ابن خلدون ذلك، بقوله: "والعلة الطبيعية في ذلك، أن قوة العصبية هي من سائر القوى الطبيعية، وكل قوة العصبية هي من سائر القوى الطبيعية، وكل قوة بصدر عنها فعل من الأفعال، فسانها ذلك في فعلها، والدولة في مركزها ما تكون في الطرف والنطاق، وإذا انتهت إلى النطاق الذي هو الغلبة، عجزت وفصرت عما وراءه، شأن الأشعة والأنوار إذا انبعثت من المراكز والدوائر المنسحقة على سطح الماء من النفر عليه، ثم إذا أدركها الهرم والضعف، فإنما تأخذ في التناقص من جهة الأطراف، ولا يزال المركز محفوظاً إلى أن يتأذن الله بانفراض الأمر جملة، فحينئذ يكون انفراض المركز، وإذا غلب على الدولة في مركزها، فلا ينفعها بقاء الأطراف والنطاق، بل تضمحل لوقيتها^(١).

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٧٤.

ب- التطور الداخلي: وهو تطور الأحوال والعادات والأخلاق داخل الدولة الواحدة، أو هو تطور ممارسات الدولة وعمرانها، يقول ابن خلدون: "اعلم أن الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة، ويكتسب الفائزون بها في كل طور خلفاً من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر؛ لأنّ الكلّ تلقى بالطبع لمزاج الحال الذي هو فيه"^(١)، ويمكن تتبّع أطوار الدولة كما سلسلها ابن خلدون كما يلي:

- **الطور الأول:** لا تقوم الدولة إلا بالعصبية بما فيها من النصرة واستماتة كل واحد دون صاحبه، يقول ابن خلدون "الأول طور الظفر وغلب المدافع والاستيلاء على الملك، وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها، فيكون صاحب الدولة في هذا الطور أسوأ قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية، لا ينفرد دونهم بشيء؛ لأنّ ذلك هو مقتضى العصبية التي رفع بها الغلب، هي لم تزل بعد بحالها"^(٢).

ويتميّز هذا الطور باستمرار العصبية داخل العصبية التي استلمت الحكم والسلطة، إذ إنّ العصبية الحاكمة هنا تعتبر الحكم مغنماً لها ككل، ورئيسها يعتبر نفسه واحداً منها، فهو "لا ينفرد دونهم بشيء؛ لأنّ ذلك هو مقتضى العصبية"^(٣)، "وهم يظهرونه على شأنه وبهم يفارح الخارجين على تولته، ومنهم من يُقلد أعمال مملكته ووزارة دولته وجباية أمواله؛ لأنّهم أعوانه على الغلب، وشركاؤه في الأمر، ومساهموه في سائر مهماته"^(٤)، وهكذا فنوع

(١) ابن خلدون، المغنمة، ج ١، ص ٢٩٦.

(٢) (٢) ن، م، ص ٢٩٦.

(٣) (٣) ن، م، ص ٢٩٦.

(٤) (٤) ن، م، ص ٣١٢.

العلاقة السائدة داخل العصابة الحاكمة في هذا الطور تقوم على أساس "المساهمة والمشاركة"^(١).

"ولمّا كان الجاه مفيداً للمال"، فإنّ المساهمة في الجاه والسلطة تستلزم ضرورة المشاركة في المال والثروة، وهذا ما يشير إليه ابن خلدون بقوله: "إنّ الجباية في أول للدولة تنوزع على أهل القبيل والعصبية، بمقدار غنائمهم وعصبيتهم..، فرئيسهم في ذلك منجاف لهم عمّا يسمون إليه من الجباية، محتاض من ذلك بما هو يروم من الاستبداد عليهم، فله عليه عزّة، وله إليهم حاجة، فلا يطير في سهمانه من الجباية إلاّ الأقل من حاجته"^(٢).

والسلطة هنا وما ينبعها من جاه ونفوذ وثروة، هي جميعاً لأهل العصبية كلهم. أمّا المرطوفون الذين قد يضطر رئيس العصابة إلى الاستعانة بهم في المجد بل خدام العصبية صاحبة المجد والرئاسة، والعلاقة السائدة داخل العصابة الحاكمة قائمة على المساهمة في السلطة، والمشاركة في الثروة الفاجمة من غنائم النصر^(٣). ولذلك، تكون الدولة فوية مرهوبة نافذة الكلمة على جميع المناطق التي تمتدّ إليها سلطانها؛ لأنّ "المجد مشتركاً بين العصابة، وكان سعيهم له واحداً، كانت همّتهم في التغلب على الغير والذبّ عن الحوزة، أسوة في طموحها وقوة شكايمها ومرامهم إلى العزّ جميعاً، وهم يستطيعون الموت في بناء مجدهم ويؤثرون الهلكة على فسادهم"^(٤).

أمّا عن علاقة الدولة مع أهل العصبية الذين أصبحوا تحت سلطتها، ومع سكان المناطق الخاضعة لسيطرتها، فهي كذلك علاقات تتسم بالرفق والتسامح؛ لأنها صادرة عن

(١) ابن خلدون، المغنمة، ج ١، ص ٢٨٢، ج ٢، ص ٧٤.

(٢) (ن، م)، ص ٢٥٩.

(٣) (ن، م)، ص ٢٢٢.

(٤) (ن م)، ص ٢٨٤.

الخلال الحميدة التي جعلت العصبية الحاكمة تتبوأ منصب الرئاسة، ومن ثمّ الملك، يقول ابن خلدون "فإذا نظرنا في أهل العصبية ومن حصل لهم الغلب على كثيرٍ من النواحي والأمم، فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلاله، علمنا أنّ هذه خلق السليسة قد حصلت لديهم واستخفوا بها أن يكونوا ساسة لمن تحت أيديهم أو على العموم"، ومن خلال التي "تكون شاهدة لهم بالملك إكرام العلماء والصالحين والأشراف وأهل الأحساب وأصناف التجّار والغرباء وإنزال الناس منازلهم، وذلك أنّ إكرام القبائل وأهل العصبية والعشائر لمن يناهضونهم في الشرف ويجذبهم حبك العشير والعصبية ويشاركهم في اتساع الجاه أمر طبيعي يحمل عليه في الأكثر الرغبة في الجاه أو المخالفة من قوم المكرم أو التماس مثلها منه"^(١).

إذن علاقة صاحب الدولة مع أهل عصبية مبنية على سياسة كسب القلوب، ومع العصبية الأخرى، فهي تستهدف كسب ولائها ومناصرتها.

أمّا على الصعيد السياسية المالية، فالدولة وبسبب قربها من حياة البداوة "تكون قليلة الحاجات لعدم الترف وعوائده، فيكون خرجها وإنفاقها قليلاً، فيكون في الجباية حينئذٍ وفاءً بأزيد منها، بل بفضل منها كثير من حاجاتهم"^(٢). وبالتالي، تكون الضرائب معتدلة على الناس، والنفقات بلا مبالغة، فتكسب رضى الرعية، ويتراكم المال في يد الدولة؛ لأنّ خفض قيمة الضريبة يعود على الدولة بأموال كثيرة لكثرة من يدفعها من أفراد الرعية؛ لأنّه إذا كثرت أعداد تلك الوظائف والوزائع، كثرت الجباية التي حملتها^(٣)، والنتائج التي تترتب من كل ذلك، ظهور بوادر الرخاء والرفاهية على مختلف المستويات، لتنتقل الدولة إلى طور آخر من أطوارها.

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٢٣.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ٦٩.

(٣) (ن، م)، ص ٦٧.

٢- طور الاستبداد والافتراد بالملك: يقول ابن خلدون تكون صاحب الدولة في هذا الطور معنيًا باصطناع الرجال، واتخاذ الموالي والصنائع والاستتكار من ذلك لجذب أنوف أهل عصبية وعشيرته، المفاسمين له في نسبه، الضاربين في الملك بمنزلة سهمه، فهو يدافعهم عن الأمر، ويصدّهم عن موارد^(١)، ويضطر السلطان للتغلب على أصحاب العصبية إلى الاستعانة بالموالي والمصطنعين؛ أي أنه يبدأ بالاستعانة بجيش منظم للمحافظة على الملك، وصاحب الدولة يوجس من أهل عصبية فيكبحهم عن التناول لمشاركته، ولا يتم له ذلك إلا بالعناء الشديد قيمياني من مدافعهم ومناقبهم مثل ما عانوه الأوكسون في طلب الأمر وأشد^(٢).

ويرى ابن خلدون أن الافتراد بالسلطة سبيل طبيعي وفطري لدى البشر، فالملك بعد أن يستتب له الأمر فيأمن حينئذٍ من المساهمة والمشاركة في استتباعهم والتحكم فيهم ويجيء خلق التآله الذي في طباع البشر مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم؛ لفساد الكل باختلاف الحكام... فيجدد حينئذٍ أنوف العصبية ويكبح شكائهم عن أن يسموا إلى مشاركته في التحكم، ويفزع عصبيتهم عن ذلك، وينفرد به ما استطاع حتى لا يترك لأحد منهم في الأمر ناقة ولا جملًا، ينفرد بذلك المجد بكليته ويدفعهم عن مساهمته فيه، وقد يتم ذلك للأول من ملوك الدولة، وقد لا يتم إلا للثاني أو الثالث، على قدر ممانعة العصبية وقوتها، إلا أنه أمر له بد منه في الدول^(٣).

وهكذا تنقلب المشاركة إلى صراع، والتحالف إلى عدا، ويصبحون في حقيقة الأمر من بعض أعدائه، واحتاج في مدافعهم عن الأمر وصدّهم عن المشاركة إلى أولياء

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٩٧.

(٢) (ن، م)، ص ٢٩٧.

(٣) (ن، م)، ص ٢٨٢.

آخرين من غير حلدتهم يستظهر بهم عليهم، ويتولاهم دونهم، فيكونون أقرب إليه وأخص به قريباً واصطناعاً، وأولى إيثراً وجاهاً لما أنهم يستميون دونهم في مناصرة قومه عن الأمر الذي كان لهم والرتبة التي ألفوها في مشاركتهم، فيستخلصهم صاحب الدولة حينئذ ويخصنهم بمزيد من الثكرومة والإيثار...، ويتلدهم جليل الأعمال والولايات من الوزارة والقيادة والجبابة... وذلك حينئذ مژدن باهنصام الدولة وعلامة على المرض المزمن لفساد العصبية التي كان بناء الغلب عليها^(١).

٣- طور الفراغ والدعة:

تبدأ في هذا الطور رفة الحضارة كما يسميها ابن خلدون، تحل مكان خشونة البداوة، وتتحصل ثمار الملك مما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتغلب الآثار ويد الصيت، فيستفرغ وسعه في الجبابة وضبط الدخل والخرج وإحصاء النفقات والفسد فيها، وتشديد المداني الحافلة والمصانع العظيمة والأمصار المتسفة والهيكل المرتفعة وإجازة الوفود من أشراف الأمم ووجوه القبائل، وبث المعروف في أهله، هذا مع التوسعة على صنائعه وحاشيته في أحوالهم بالمال والجاه^(٢).

والمال إذا تراكم يغري بالإنفاق والتمتع، فيؤثر أهل الدولة الدعة والسكون، ويستمتعون بأحوال الدنيا وعمران الأرض قالامة إذا تغلبت وملكت ما بأيدي أهل الملك قبلها كثر رياضها ونعمتها فنكثر عوائدهم وينجاوزون ضرورات العيش وخشوعته إلى نوافله ورفقته، ويذهبون إلى اتباع من قبلهم في عوائدهم وأحوالهم، وتصير لتلك النوافل عوائد ضرورية في تحصيلها، وينزعون من ذلك إلى رفة الأحوال في المطاعم والملابس والفرش

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٩٨.

(٢) (ن)، م، ص ٢٩٦.

والآنية، ويتفاحرون في ذلك، ويفاحرون فيه غيرهم من الأمم في أكل الطبيب، وليس الأنيق، وركوب الفاره، ويناغي خلفهم في ذلك سلفهم إلى آخر الدولة، وعلى قدر ملكهم يكون حظهم من ذلك، وترفعهم فيه إلى أن يبلغوا من ذلك الغاية التي للدولة أن تبلغها بحسب قوتها وعوائد من قبلها^(١).

ونؤذي استعانة الملك بالمرتزة والنقن في مذات الحضارة والحياة إلى التزامات مالية كبيرة تترتب على خزينة الدولة، وللنيام بها يلجأ إلى زيادة "الوظائف والوزائع على الرعايا والأكره والفلّاحين وسائر أهل المغارم، ويزيد في كل وظيفة ووزيرة مقداراً عظيماً لنكتل له الجباية، وبضع المكوس على المبيعات وفي الأبواب...، ثم ننتزج الزيادات فيها بمقدار بُعد مندار لتدرج عوائد الدولة في الترف وكثرة الحاجات والإففاق بسببه^(٢).

الطور الرابع: طور الفئوع والمسالمة ويكون صاحب الدولة في هذا فاعماً بما بنى أولوه، سلباً لأنظاره من الملوك وإقتاله، مقلداً للماضين من سلفه، يتبع آثارهم حذو النعل بالنعل، ويقتفي طرْفهم بأحسن مناهج الاقتداء، ويرى في الخروج عن تقليدهم فساد أمره، وأنهم أبصر بما بنوا من مجده^(٣).

وبالتالي، يترك التعبد والكذ والمغالبة، وينصرف إلى النعيم، وتكون الدولة في حالة من الركود والمسالمة، فلا شيء حديد ولا تغيير، كأن الدولة تنتظر بداية النهاية.

الطور الخامس: طور الإسراف والتبذير:

"ويكون صاحب الدولة في هذا الطور مثلاً لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته وفي مجالسه، واصطناع أخدان السوء وخضراء الذمّن، وتقليدهم

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٨٢.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ٦٧.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٩٧.

عظيـمات الأمور التي لا يستقلون حصلها، ولا يعرفون ما يأتون وما يذرون منها مستفسد الكرار الأثرىء من تومء، وصنائع سلفه حتى يضطعنوا عليه وينخائلوا عن نصرته مضبعاً من جنده بما أنفق أعطياتهم على شهواته وحجب عنه وجه مباشرته وتفدده فيكون منخرباً لما كان سلفه يؤسسون، وهادماً لما كانوا يبنون، وفي هذا الطور تتحصل في الدولة طبيعة الهرم، ويسنولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه، ولا يكون لها معه برء إلى أن تنفرض^(١).

ويُرجع ابن خلدون بداية انحلال الدولة إلى أمرين هما: انحلال العصبية وتفككها، والتدهور المالي نتيجة نذير السلطان وحاشيته. ويشير لذلك بقوله: "إن معنى الملك على أساسين لا بُدَّ منهما، بالأول الشوكة والعصبية، وهو المعبر عنه بالجند، والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال، والخلل إذا طرق الدولة طرفها من هذين الأساسين"^(٢).

وصاحب الدولة الذي يستبدّ إلى أقصى درجات الاستبداد وينقلب على أهل عصبته ويستعين بغيرهم، ويتعشّى الترف، فيحيط به 'أهـامان' هما الترف والفهر^(٣).

وعندما يعمد إلى الإكثار من الضرائب والمغارم إلى الحدّ الذي يؤدّي إلى تفكك العصبية وضجر السكان وتقاصهم عن العمل، وتكون النتائج كارثية على الدولة، ولهذا تبدأ الدولة بالانهيار سياسياً واقتصادياً، ويؤكد ابن خلدون على العلاقة بين التدهور السياسي والتدهور الاقتصادي بقوله: "فاعلم أنّ الدولة في أولها تكون بوية... فيكون لها خلق الرقيق بالرعايا والفصد في النفقات والتعفف عن الأموال، فتتجافى عن الإمعان في الجباية... ثم

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٩٨.

(٢) (٢)، م، ص ٩٤.

(٣) (٢)، م، ص ٩٥.

بحصل الاستيلاء ويعظم ويستفحل المَلِك فبدعوا إلى الترف، ويكثر الانفاق بسبب، فتعظم نفقات السلطان وأهل الدولة على العموم... وينتشر ذلك في الرعية؛ لأنَّ الناس على دين الدولة وعوائدها، ويحتاج السلطان إلى ضرب المكوس... ثمَّ تزيد عوائد الترف، فلا تفي بها المكوس، وتكون الدولة قد استعطلت في الاستطالة والقهر لمن تحت يدها من الرعايا، فتمتدَّ أيديهم إلى جمع المال من آمال الرعايا من مكس أو نجارة أو نَعْد في بعض الأحوال بشبهة أو بغير شبهة، ويكون الجند في ذلك الطور قد تجاسروا على الدولة بما لحقها من الفشل والهرم في العصبية... ويكون الوهن في هذا الطور قد لحق الشوكة، وضعفت عن الاستطالة والقهر، فتُصرف سياسة صاحب الدولة حينئذٍ إلى مداراة الأمور ببذل المال ويزاها أنفع من السيف لقلَّة غنائه، فتعظم حاجته إلى الأموال زيادة على النفقات وأرزاق الجند، ولا تغني فيما يريد ويعظم الهرم في الدولة، ويتجاسر عليها أهل الفواحي والدول^(١).

إنَّ هرم الدولة لا يعني نوماً زوالها في الحين، بل إنَّ نهائيتها تتوقَّف على الظروف والمعطيات والأحوال الفاتمة؛ وقد يحدث أحياناً أن تطول فترة الهرم، وبالتالي عمر الدولة، ويشير لذلك ابن خلدون بقوله: «تضعف الدولة المنتمسة كلها وربما طال أمدها بعد ذلك فتستغني عن العصبية بما حصل لها من الصبغة في نفوس أهل أيلاتها، وهي صبغة الانقياد والتسليم منذ المنين الطويلة التي لا يعطل أحد من الأجيال مبدأها ولا أوليتها، فلا يعقلون إلاَّ التسليم لصاحب الدولة، فيستغني بذلك عن قوة العصائب، ويكفي صاحبها بما حصل لها في تهديد أمرها الأجراء على الحامية من جندي ومرترق، ويعضد ذلك ما وقع في النفوس عامة من التسليم، فلا يكاد أحد أن يتصور عصياناً أو خروجاً إلاَّ والجمهور منكرون عليه، مخالفون له، فلا يقدَّر على النصديِّ لذلك ولو جهَّده...» ثمَّ لا يزال أمر الدولة كذلك

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٩٨.

وهي تتلشى في ذاتها، شأن الحرارة الغريزية في البدن العادم للغذاء إلى أن تنتهي إلى وقتها المنور^(١)، أو أن تتعرض للهلاك، وتتعرض لاستيلاء الطالب، فإن فصدما طالب انزعها من أيدي الغامنين بها، وإلاً بغيث تتلشى إلى أن تضمحل كالذبال في السراج إذا فنى زيتُه وطفئ^(٢).

لقد رأى ابن خلدون أن الدولة قوة أعلى من المجتمع، وثبتت قوة متدمجة فيه، رآها منفصلة عنه، وأنها لا يمكن أن توجد إلا في مرحلة معينة من تطور العمران، فالعمران البدوي أو ما قبله ليس به نظام الدولة، ولا توجد الدولة إلا في العمران الحضري، هي إذن نتاج المجتمع عند درجة معينة من تطوره، ويرى ابن خلدون أن الدولة كلما مرّ الزّمن عليها انفصلت أكثر فأكثر عن بقية الشعب، وأصبحت تمثل طبقة أعلى من طبقات الشعب، فالسلطان وحاشيته بعد أن يستقر لهم الملك يتخذون الجند المرتفعة ليدافعوا عنهم، وينفصلوا عن بقية الشعب^(٣).

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ٩٦.

(٢) (ن، م)، ص ٩٨.

(٣) زينب الخضير، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، ص ١١٥.

الفصل الثاني

مصادره في كتابة التاريخ

لقد تميّزت المصادر التي اعتمدها ابن خلدون بالتنوع الموضوعي واتساعها المكاني وعمقها الزماني، فهي نتاج حضارة إنسانية امتنت فروناً عديدة في شتى جوانب المعرفة الإنسانية. ولم يكتب ابن خلدون بالمصادر العربية الإسلامية، بل إنه استفاد من مصادر ومعارف الأمم والشعوب الأخرى، كالبونانية والمسيحية واليهودية، ففي المقدمة، يشير ابن خلدون إلى عدد كبير من الكتب والمصادر التي أطلع عليها وأخذ منها، وذلك لتنوع المعارف والعلوم التي تعرض لها في المقدمة، وفي بنية أجزاء كتاب العبر، نجدد يشير إلى أكثر من مئة مصدر تاريخي أخذ عنها واستفاد منها في كتابته تاريخه، كما كان لتجربته الشخصية ونجواله في الأندلس والمغرب ومصر والشام، وتقلده للعديد من المناصب المرموقة دور كبير في إثراء معرفته التاريخية وأطلاعه على بواطن الأحداث وكيفية تطوّر الحدث.

كما أنه عايش في عصر تراكمت فيه الخبرات وكثرة التأليف، فوصفت بأنها: "شيء لا يحصره حد ولا يستقصيه ضبط... لأنها كاثرت الأمواج أفواجا..."^(١)، ووصفها الفيلسوف قائلًا: "واعلم أنّ الكتب المصنّفة أكثر من أن تحصى، وأجل من أن تُحصَر، ولا سيما الكتب المصنّفة في الملة الإسلامية"^(٢). كما أشار إلى ذلك ابن خلدون بقوله: "والتواليف بين العوالم البشرية والأمم الإنسانية كثير ومتنقلة في الأجيال والأعصار، وتختلف باختلاف الشرائع والمثل والأخبار عن الأمم والدول"^(٣).

ويمكن تقسيم مصادر ابن خلدون إلى الأقسام التالية:

(١) المصفي، الوافي بالوفيات، ج ١، ص ٥٥.

(٢) الفيلسوف، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ج ١، ص ٢٠٥.

(٣) المقدمة، ج ٣، ص ٢٠٥.

أولاً: المصادر (المكتوبة):

مثلُ التدرين التاريخي الذي سبق عصر ابن خلدون القسم الأكبر من اهتمامه، فندّ اطّلع على مصادر متنوعة في جمع مآذنه العلمية، كما استفاد في المفضّة من شتّى أنواع المعارف والعلوم، فضلاً عن حصوله على العديد من الوثائق والسجلات الديوانية، وغيرها من الكتب الخاصة التي نسّى له الاطلاع عليها بحكم الوظائف التي تقلّدها، والمهمّات السياسية التي كلّف بها، وعلاقاته مع كبار رجال الدول التي عاش فيها وعاصرها.

وقد أشار مرّات عديدة إلى هذا الاطلاع بعبارات مباشرة مثل قوله: "وقفت على برنامج الهدية بحط أبي الفضل بن أبي منّين هذا الرسول ووعيته وأسينه"^(١)، وذلك عند حديثه عن هدبة السلطان أبي الحسن إلى الملك الناصر محمد بن قلاوون صاحب مصر والشام كما وصفه ابن خلدون، وقوله: "فكتب له كتاباً أبدع فيه، وقفني عليه الحاجب ببجاية أيام كوني معه"^(٢)، وقوله: "وكان بحث إليّ مع كتابه نسخة كتابه إلى سلطانه ابن الأحمر صاحب الأندلس عندما دخل جبل الفتوح وصار إلى ليالة بني مرين.. فرأيت أن أثبته هناك.. مع ما فيه من زيادة الاطلاع على أخبار الدول في تفاصيل أحداثها"^(٣). والحديث هنا عن الوزير لسان الدين بن الخطيب، وقوله: "وقع بيدي أوراق مخزومة من حسابات الدواوين يدار المأمون، تشتمل على كثير من الدخل والخرج يومئذ"^(٤)، وقوله: "وأما هذه الدول التي أدركتها.. فأعظمها دولة الترك بمصر، وكان استغلالها أيام الناصر محمد بن قلاوون

(١) العبر، ج ٧، ص ٣١٥.

(٢) (ن، م)، ص ٣٤٨.

(٣) (ن، م)، ص ٥٢٢.

(٤) العبر، ج ٢، ص ٢٦٧.

منهم... فوقفت على حريدة إحصائها، ومنها نفلت... وبعدها دولة بني مرسين بالمغرب الأقصى، ووقفت على جريدة في خزانة ملوكهم بخط صاحب المال عندهم^(١).

والمتنَّب كتاب العبر يُلاحظ أنَّ ابن خلدون اطلع على حشد كبير من المصادر المتنوعة، بثَّت أنواع المعارف والعلوم، واستفاد منها في كتابة مؤلفه في التاريخ، وتدعيم الطروحات التي ناقشها وقَّعها في كتابه الأول عن العمران البشري.

ويمكن الملاحظة أنَّ ابن خلدون، كان على الأغلب حريصاً أشد الحرص على ذكر مصادره، وترثيق مادته، والأمانة على ذلك كثيرة في مختلف أجزاء كتابه العبر، كقوله: "ومن هذا ذهب الطبري والجرجاني والمسعودي وابن الكلبي والبيهقي، إلى أنَّ صنهاجة وكتامة من حمير وبأباه نسابة البربر وهو الصحيح"^(٢)، وقوله "وانظر ما نقله ابن عبد ربه في مفاوضة الرشيد عم جدَّ داود بن علي في شأن نكبتهم، وما ذكره في باب للشعراء من كتاب العقد الفريد"^(٣)، وقوله "كما فعله المسعودي في كتاب مروج الذهب"^(٤)، وقوله: "وكذلك حزم الفاضي أبو بكر الطرطوسي في كتاب سراج الملوك وبوَّه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا ومسائله"^(٥)، وقوله "وقد ذكر ذلك كله بطليموس في كتابه والشريف في كتاب رجار"^(٦)، وقوله "ونحاذي بذلك ما رفع في كتاب نزهة المشتاق الذي ألفه العلوي الإدريسي الحمودي لملك صقلية من الأفرنج وهو رجار بن رجار عندما كان نازلاً عليه

(١) المفتحة، ج ١، ص ٣٠٨.

(٢) (٢)، م، ص ١٨.

(٣) (٣)، م، ص ٢٥.

(٤) (٤)، م، ص ٤٥.

(٥) (٥)، م، ص ٥٩.

(٦) (٦)، م، ص ٧٨.

بصقلية^(١)، وقوله: "ولهذا قال أبو محمد بن أبي زيد في كتابه أحكام المعلمين والمتعلمين"^(٢)، وقوله: "وكذلك عرس المأمون بن ذي النون بطليطلة، نقله ابن بتمام في كتاب الذخيرة وابن حيّان"^(٣)، وقوله: "وكذلك رجد بخط أحمد بن محمد بن عبد الحميد عمل بما يُحمل إلى بيت المال ببغداد أيام المأمون، من جميع النواحي ونقلته من كتاب جراب الدولة"^(٤)، وقوله: "قرأيت في تاريخ ابن خلّكان عندما ذكر الأفضل أمير الجيوش"^(٥)، وقوله: "ومقالة هذا الصباح في دعوته مذكورة في كتاب الملل والنحل للشهرستاني"^(٦)، وقوله: "نقله العماد الأسبهباني في كتابه الفتح الغوسي"^(٧)، وقوله: "ذكر ذلك الخطابي في كتاب معالم السنن والماوردي في كتاب الأحكام السلطانية"^(٨)، وقوله: "ونصّ الكتاب منقولاً من كتاب الطبري"^(٩)، وقوله: "أخبرني شيخنا محمد بن إبراهيم الأبلّي"^(١٠)، وقوله: "ورأيت في كتاب التكملة لأبن الأبار"^(١١)، وقوله: "كما ذكره ابن رشيّق آخر كتاب العمدة"^(١٢)، وقوله: "انتهى كلام الشيخ أبي مهدي ابن الزيات ونقلته من كتاب الوزير ابن الخطيب الذي ألفه في المحبة وسمّاه التعريف بالحب الشريف"^(١٣)، وقوله: "ولقد وقفت بمصر على تواليف أبي المعقول

(١) المغنّة، ج ١، ص ٨٩.

(٢) (ن)، م، ص ٢٠٤.

(٣) (ن)، م، ص ٢٩٢.

(٤) (ن)، م، ص ٣٠٣.

(٥) (ن)، م، ص ٣٠٧.

(٦) (ن)، م، ص ٣٤٥.

(٧) المغنّة، ج ٢، ص ٣٢.

(٨) (ن)، م، ص ٤٤.

(٩) (ن)، م، ص ١١٢.

(١٠) (ن)، م، ص ١٤٦.

(١١) (ن)، م، ص ٣١٤.

(١٢) (ن)، م، ص ٣٦٩.

(١٣) المغنّة، ج ٣، ص ٦٢.

متعددة لرجل من عظماء هراة من بلد خراسان يشتهر بسعد الدين التفتازاني^(١)، وقوله:
 "وانظر ما اشتمل عليه كتاب الأغاني من نظمهم ونثرهم..."^(٢).

هذه عينة أمثلة من المفصلة، أمّا من بنية أجزاء كتاب العبر، فالأمثلة كثيرة، كقوله:
 "وذكر البخاري في تاريخه"^(٣)، وقوله: "وقال ابن سعيد فيما نقله عن كتب التواريخ التي
 أطلع عليها في خزنة الكتب بدار الخلافة في بغداد"^(٤)، وقوله: "ورأيت في كتاب يوسف بن
 كريون مؤرخ العمارة الثانية ببيت المقدس"^(٥)، وقوله: "قال ابن حزم في كتاب الجمهرة"^(٦)،
 وقوله: "وقال ابن حبيب في كتاب البدء"^(٧)، وقوله: "قال أبو المنذر هشام بن محمد الكلبي في
 كتاب الأنساب ونقله من أصل عتيق بخط الفاضلي المحدث أبي الفاسم بن عبد الرحمن بن
 حبيب"^(٨)، وقوله: "لأكره أبو الفاسم بن خراذبة في كتاب المسالك والممالك"^(٩)، وقوله: "وأنا
 الآن أذكر من كان فيها من الحكم على التتابع محتداً على الصحيح منه على ما وقع في
 كتاب الطبري والمسعودي، ومغالباً به ما نقله صاحب حماة من بني أيوب في تاريخه، وما
 نقله هروشبوش مؤرخ الروم في كتابه الذي نرحمه للحكم المستنصر من بني أمية فاضلي
 النصاري وترجمانهم بفرطية"^(١٠)، وقوله: "هذه هي سبابة الخبر عن دولة هؤلاء الأكابر:

(١) المفصلة، ج ٣، ص ٧٦.

(٢) (ن، م)، ص ٢٨٦.

(٣) العبر، ج ٢، ص ٢٥.

(٤) (ن، م)، ص ٣٢.

(٥) (ن، م)، ص ٤٩.

(٦) (ن، م)، ص ٥٠.

(٧) (ن، م)، ص ٥١.

(٨) (ن، م)، ص ٥٧.

(٩) (ن، م)، ص ٩١.

(١٠) (ن، م)، ص ١٠١.

الساسانية عند الطبري^(١)، وقوله: "أما ابن العميد مؤرخ النصارى فنذكر"^(٢)، وقوله: "وهذا آخر الكلام في الخلافة الإسلامية وما كان فيها من الردة والفتوحات والحروب ثم الانشقاق، والجماعة أوردتها ملخصة عيونها ومجامعها من كتاب محمد بن جرير الطبري وهو تاريخه الكبير فإنه أوثق ما رأيناه في ذلك"^(٣)، وقوله: "وأحسن من أوردها المبرك في الكامل"^(٤)، وقوله: "وقال ابن مسكويه في كتاب نجارب الأمم"^(٥)، وقوله: "ذكر هذه الغريبة ابن الرقي في تاريخه"^(٦)، وقوله: "هذه أخبار الفاطميين ملخصة من كتاب ابن الأثير ومن تاريخ دولتهم لابن الطوير وقيل من ابن المسيحي"^(٧)، وقوله: "قال ابن الحسین في ذيله على الطبري"^(٨)، وقوله: "وفي كتاب العيني مؤرخ دولة ابن سيكتكين"^(٩)، وقوله: "وكان يوماً مشهوداً وصفه ابن حيّان في المغتسبات"^(١٠)، وقوله: "هكذا مساق خبر السلطان محمود وخير سجستان عند العيني"^(١١)، وقوله: "هذه أخبار بني مسافر المعروفين ببني السلاسل ملوك أذربيجان نقلتها من كتاب ابن الأثير"^(١٢)، وقوله: "هكذا ذكر الوزير محمد بن أحمد النسوي المنشئ كاتب جلال الدين منكسر في أخباره وأخبار أبيه علاء الدين محمد بن تكش، وعلى كتابه اعتمدت دون

(١) العبر، ج ٢، ص ٢١١.

(٢) (ن، م)، ص ٢٢٩.

(٣) (ن، م)، ص ٦٢٠.

(٤) العبر، ج ٣، ص ٥٠.

(٥) (ن، م)، ص ٤٥٠.

(٦) العبر، ج ٤، ص ٥٤.

(٧) (ن، م)، ص ٩٨.

(٨) (ن، م)، ص ١٣٠.

(٩) (ن، م)، ص ١٣٠.

(١٠) (ن، م)، ص ١٧٤.

(١١) (ن، م)، ص ٤١٧.

(١٢) (ن، م)، ص ٦٠٤.

غيره لأنه أعرف بأخبارهما^(١)، وقوله: "ذكر ببيرس البندقداري في تاريخه"^(٢)، وقوله: "قال العماد الأصفهاني في كتاب البرق الشامي"^(٣)، وقوله: "هكذا نقل أبو محمد التجاني في رحلته"^(٤)، وقوله: "وقال علي بن عبدالعزيز الجرجاني النسابة في كتاب الأنساب"^(٥)، وقوله: "قال أبو عمر بن عبد البر في كتاب التهذيب في الأنساب"^(٦)، وقوله: "وقد أبطله إمام النسابين والعلماء أبو محمد بن حزم وقال في كتاب الجمهرة"^(٧)، وقوله: "ذكره غريب بن حميد في تاريخه"^(٨)، وقوله: "ذكر ذلك كله صاحب كتاب نظم الجواهر"^(٩)، وقوله: "قال أبو محمد بن حزم في كتاب الجمهرة"^(١٠)، وقوله: "ونكر ابن عبدالحكم في كتابه فتح مصر"^(١١)، وقوله: "ذكر الزليخي مؤرخ دولتهم"^(١٢)، وقوله: "وقد ذكرهم ابن الخطيب في تاريخ غرناطة"^(١٣).

— ما يميز مصادر ابن خلدون المكتوبة:

١- تباين نسبة اعتماده على المصادر:

تفاوتت نسبة اعتماده على مصادره بحسب طبيعة الموضوعات التي كتب عنها وما تقدمه تلك المصادر من المعلومات التي تغنيه عن المزيد من المصادر الأخرى، فأحياناً

(١) التبر، ج ٥، ص ١٢١.

(٢) (ن، م)، ص ٤٤٣.

(٣) (ن، م)، ص ٥١٨.

(٤) التبر، ج ٦، ص ٩٩.

(٥) (ن، م)، ص ١٠٩.

(٦) (ن، م)، ص ١١٢.

(٧) (ن، م)، ص ١١٣.

(٨) (ن، م)، ص ١١٥.

(٩) (ن، م)، ص ٢٤٩.

(١٠) التبر، ج ٧، ص ٤.

(١١) (ن، م)، ص ٧.

(١٢) (ن، م)، ص ٢٥٩.

(١٣) (ن، م)، ص ٤١٨.

برافقه المصدر من أول الكتاب حتى آخره، مثل اعتماده ضحو كبير على تاريخ الطبري^(١)، وإن كان هذا الاعتماد يتفاوت من حيث الكثافة من مرحلة تاريخية إلى أخرى، وكذا الأمر بالنسبة لمؤلفات المسعودي التي اعتمد عليها كثيراً وينسب متفاوتة، ولكن أقل بكثير من الطبري، فيأتي كتابه "مروج الذهب" في المرتبة الأولى، أما كتابه "التتبيه والإشراف"، فيأتي في الدرجة الثانية، من حيث نسبة النصوص المنقولة عنه، وغالباً ما يذكره بقوله: "قال المسعودي"، "ذكر المسعودي"، "وعند المسعودي"، "وحكى المسعودي"^(٢).

وهناك مصادر أخرى ينقل عنها بنسب أقل، ولا يأخذ منها إلا نصوصاً قليلة، مثل ما نقله عن ابن عساکر في كتابه تاريخ دمشق^(٣)، والبيهقي^(٤)، وكتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني^(٥)، وينقل أحياناً نصوصاً طويلة تستغرق صفحات، مثل كتاب الكامل في التاريخ لابن الأثير^(٦)، ويوسف بن كزيون^(٧).

-
- (١) التبرير، ج ١، ص ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٥، ٢٤، ١٥، ٢٨، ٢٩، ٣٢، ٣٤، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٩، ٥٧، ٥٩، ٦٠، ١١٦، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٨، ١٧٢، ١٧٦، ١٨٨، ١٩٣، ١٩٩، ٢٠٢، ١٠٥، ١١٥، ١١٨، ١٢١، ١٨٠، ١٩٢، ٢٠٧، ١١٧، ٣٠١، ٣١٦، ٤٠٤، ٤١٢، ٤٥٥، ٤٦٠، ١٥٩، ١٦٠، ج ٣، ص ١٩، ٢٣، ١٧٢، ٢٣٤، ٢٧٥، ٢٧٠، ج ٤، ص ٢٢، ١٠٥، ١٣٠، ٢٧١، ج ٥، ص ١٠٩، ١١٠، ١١٤، ١٧٩، ١٨٠، ج ٧، ص ٣٢٤، ٦٢٢.
- (٢) المقدمة، ج ١، ص ١٧، ٢٧، ٥٣، ٥٤، ٥٨، ١٣٩، ١٦٩، ١١١، ٢٩٥، ٣٠١، ٣٥٠، ج ١، ص ٨٠، ١٩٨، ج ٢، ص ٢٢، ج ٣، ص ١٠٧، ١٠٩، ١١٨، ١٣٩، ٢٣٥، ١٦٦، ج ٧، ص ١٣٢.
- (٣) العبر، ج ٢، ص ٢٥، ١٢٦، ١٦٤.
- (٤) المقدمة، ج ١، ص ١٧٨، ج ١، ص ٢٤، ٢٥، ٢٩، ٧٩، ١٧٧، ١١٩، ٢١٥، ٢٩٤، ٣١٦، ٣٤٣، ٣٥١.
- (٥) العبر، ج ٢، ص ٢٠، ٧١، ١٨٢، ٢٧٩، ٢٣١، ٢٦٠، ج ٢، ص ١٧٥، ج ٥، ص ٣٩.
- (٦) العبر، ج ٥، ص ٦٠٥، ج ٥، ص ٧٧.
- (٧) العبر، ج ٢، من ص ١٢٩ إلى ص ١٦٣.

ويحدّد مقدار ما ينقله حاجته إلى استكمال الموضوع الذي يتناوله، ومقدار ما يقدّمه المصدر من معلومات جديدة، وأهمية المصدر الذي ينقل عنه، ومدى قرب صاحب المصدر من الأحداث المكتوب عنها ومعاصرتة لها.

٢- ميله إلى استخدام مصادر متخصصة:

يعتمد ابن خلدون في الأغلب على مصادر أساسية لها علاقة مباشرة بموضوع البحث، إذ كان لثقافته الموسوعية، ووقوفه على أمّهات المصادر الأكثر للكبير في انتقاء مادة موضوعاته من منابعها الأصلية، فعندما تناول موضوع المذاهب والفرق الإسلامية، اعتمد على أمّات الكتب المؤثّفة عن ذلك، كما استعان بمؤلّفات أصحاب هذه المذاهب مباشرة، وقد أشار إلى ذلك بقوله: "وأما الأكثر عشريّة... ومن أراد استيعابها ومطالعته، فعليه بكتب المال والنحل لابن حزم والشهرستاني وغيرها"^(١)، وعند حديثه عن أمر الفاطمي وما يذهب إليه الناس في شأنه، نجده يشير إلى عدد من كتب الحديث مثل الصحيحين^(٢)، والترمذي، وأبو داود، والبخاري، وابن ماجه، والحاكم الطبراني^(٣). ثمّ يشير إلى كتب الإسماعيلية من الرافضة، وكتب المتأخّرين من المتصوّفة، حيث يقول: "وأكثر من هؤلاء المنصوّفة المتأخّرين في شأن الفاطمي ابن العربي الحاتمي، في كتاب عنقاء مغرب، وابن قسي في كتاب خلع الفلّين، وأكثر كلماتهم في شأن أئمة آلهم"^(٤).

(١) المقدمة، ج ١، ص ٣٤٥.

(٢) المقدمة، ج ٢، ص ١٢٤.

(٣) (ن، م)، ص ١٢٥-١٣٨.

(٤) (ن، م)، ص ١٤٠.

وعند حديثه عن الأشعرية، يشير إلى مؤلفات أئمتهم، مثل كتاب الشامل لإمام الحرمين أبو المعالي، وكتاب الرسالة للتشيري، وكتاب عوارف المعارف للسهروردي، وكتاب الإحياء للغزالي^(١).

أما عن مصادره عن الخوارج، فيقول: "وتطير إلينا هذا العهد من تلك البلاد دولوين ومجلدات من كلامهم في فقه الدين ونمبيد - عقائده وفروعه مباحية لمناحي السنة وطرقها بالكلية، إلا أنها ضاربة بسهم في إجادة التأليف والترتيب وبناء الفروع على أصولهم للفلسفة"^(٢).

وعند حديثه عن الجغرافيا، نجده يعتمد على مؤلفات من يعتبرهم أئمة هذا العلم، مثل بطلموس^(٣)، وإسحق بن الحسن^(٤)، وأبي جعفر الخازني^(٥)، ويشير بشكل خاص إلى إضاده على كتاب الإدريسي. وذلك بقوله: "... ونذكر مشاهير البلدان والأنهار والبحار في كل جزء منها، ونحاذي بذلك ما وقع في كتاب نزهة المشتاق الذي ألفه العلوي الإدريسي الحمودي لمثك صقلية من الأفرنج"^(٦)، كما استفاد كذلك من المسعودي والبكري في المسالك والممالك^(٧).

(١) المقدمة، ج ٣، ص ٣٤-٥٦.

(٢) العصر، ج ٣، ص ٢٠٨.

(٣) المقدمة، ج ١، ص ٨٥+٨٨.

(٤) (١)، م، ص ٨٥+٨٧.

(٥) المقدمة، ج ١، ص ٨٨.

(٦) (١)، م، ص ٨٩.

(٧) (١)، م، ص ٤٥+٤٦.

وكذلك عند تناوله موضوع الأنساب، فإنه اعتمد على أمّات الكتب المؤلفة فيه، مثل أبي المنذر هشام بن محمد الكلبي في كتابه الأنساب^(١)، كما أخذ عن التوراة والإنجيل كقولته: "هذا النسب نقلته من إنجيل متى"^(٢)، وكتاب الأنساب لعلي بن عبد العزيز الجرجاني^(٣)، وأبي عمر بن عبد البر في كتاب التمهيد في الأنساب^(٤)، وعند حديثه عن أنساب البربر يستفيد من نسابة البربر المشهورين، مثل سابق بن سليمان المظماطي، وهاني بن صدور الكرمي، وكهلان بن أبي لوا^(٥).

ولكنّ المصدر الأكثر ثقة عنده في الأنساب والذي يُشيد به باستمرار ويعوّل عليه كثيراً هو كتاب الجهرة لأبي محمد بن حزم، وعند اختلاف الروايات، فإنه غالباً ما يُرنّجح رواية ابن حزم ويعتبره إمام هذا العلم، ومن ذلك قوله: "وهذا أصح ما يُنقل في هذا لأنّ ابن حزم موثوق ولا يحذل به غيره"^(٦).

وتطلب ميل ابن خلدون للتخصّص إلى إطلاع على مصادر غير عربية، زوّدته بنوع خاص من الموضوعات، وخاصة فيما يتعلّق بالأخبار التي أوردها عن الروم والفيظ وبني إسرائيل، مثل؛ هروشيوش مؤرّخ الروم كما يسمّيه^(٧)، وجرجيس بن الحميد^(٨)، ويوسف بن كريون^(٩).

(١) العبر، ج ٢، ص ١٦٢.

(٢) (ن، م)، ص ١٦٢.

(٣) (ن، م)، ص ٣١٢.

(٤) العبر، ج ٦، ص ١١٢.

(٥) العبر، ج ٧، ص ٧.

(٦) العبر، ج ٦، ص ١١٢؛ ح ٧، ص ٧.

(٧) العبر، ج ٢، ص ١٠١.

(٨) (ن، م)، ص ١٠٧.

(٩) (ن، م)، ص ١٢٩.

وبطلمبوس في الجغرافيا^(١)، وأرسطو في السياسة^(٢).

٣- إشارته إلى نقص المصادر، أو عدم توافرها:

لقد ذاب ابن خلدون ومن منطلق الأمانة العلمية وتواضع العلماء إلى الاعتراف والإشارة باستمرار إلى نقص المعلومات في موضوع ما، أو عدم تمكنه من الحصول على مصادر، وأحياناً يذهب إلى وعد القارئ بأنه سيحاول في المستقبل العثور على المصادر المناسبة وتدعيم كتابه بها، ومن الأمثلة على ذلك قوله: "ولم نفد على شيء من كبر هذا الكتاب ولا رأينا من وقف عليه ولملّه غرق في كتبهم التي طرحها هؤلاء ملك الطنطر في دجلة عند استيلائهم على بغداد^(٣)". والحديث هنا عن كتاب يسميه الشيعة الجفر، وينسبونه إلى يعقوب بن إسحق الكندي، وقوله: "وليس عقدنا رواية نعول عليها في صحة هذه الفريدة، إلا أننا تحريراً أصبح للنسخ منها في ظاهراً الأمر^(٤)"، وقوله عند حديثه عن ملوك التباينة من حمير: "فلذات بما صح منها متحريراً جهد الاستطاعة عن طموس من الفكر وإقتفاء التقاليد المرجوع إليها والأصول المعتمد على نقلها وعدم الوفوف على أخبارهم مدونة في كتاب واحد^(٥)"، وقوله: "انتهى الكلام في ملوك الموصل وملوك بابل وهذا غاية ما أذى إليه البحث عن أخبارهم وأنسائهم^(٦)"، وقوله: "هذه أخبار الفاطميين ملخصة عن كتاب ابن الأثير ومن تاريخ دولتهم لابن الطوير، ولليل من ابن المسيحي جمعت ما أمكني

(١) المقدمة، ج ١، ص ٧٣.

(٢) (ن، م)، ص ٥٨.

(٣) المقدمة، ج ٢، ص ١٦٠.

(٤) المقدمة، ج ٣، ص ١٢٦.

(٥) العبر، ج ٢، ص ٥٨.

(٦) (ن، م)، ص ٨٢.

منها^(١)، وقوله: "هذا آخر الخبر عن أمراء المدينة ولم أقف على أكثر منه"^(٢)، وقوله: "ولا أدري نسبة فيمن هو من الأمم"^(٣)، وقوله: "نقل ابن الأثير هذا الخبر عن اضطراب عنده فيه على أن أخبار هذه الدولة الخائفة في كتابه ليست جلية ولا مُصحة وأرجو أن مد الله في العمر أن أحقق أخبارها بالرفوف عليها في مظان الصحة والخصها مرعية فإنني لم أوفها حقها من الترتيب لعدم وضوحها في نقله"^(٤)، وقوله: "هذا ما انتهى إلينا من أخبار ملوك التخت بفراقوم من بني جنكزخان ولم نقف على غيرها"^(٥).

وعند حديثه عن ملوك بني دوشي خان من القتر ملوك خوارزم، يقول: "ولم نفس على تاريخ لدولتهم حتى يرجع إليه، وهذا ما أدنى إليه الاجتهاد"^(٦)، وقوله: "ولم نفس بعد على شيء من أخبارهم"^(٧)، وقوله: "هذه شعوب اللطيفة الثالثة من العرب لهذا العهد في ديار المشرق بما أدنى إليه الإمكان"^(٨)، وقوله: "وأما نسبهم فما أدري فيمن هو من العرب"^(٩)، وقوله: "وأما رواغة فلم يتأد إلينا من أخبارهم وتصاريح أحوالهم ما تتمم فيه الأقلام"^(١٠)، وقوله: "ولا أدري من أوليته أكثر من أنه كردي من الأكراد الذين وفد رؤسائهم على ملوك

(١) (العبر، ج ٤، ص ٩٨).

(٢) (ن، م)، ص ١٣٢.

(٣) (ن، م)، ص ٢١٤.

(٤) (ن، م)، ص ١٧٣.

(٥) (العبر، ج ٥، ص ١٢٨).

(٦) (العبر، ج ٥، ص ١٣٢).

(٧) (ن، م)، ص ٣٩.

(٨) (العبر، ج ٦، ص ١٥).

(٩) (ن، م)، ص ١٠٣.

(١٠) (ن، م)، ص ١٥٣.

المغرب، أجام أجلاهم الططر عن أوطانهم^(١)، وفولته "ولم نقف من أخبار لغوط بن يوسف وقومه على غير هذا الذي كتبناه"^(٢).

ثانياً: المصادر المباشرة:

أ- المشاهدة والمعاصرة:

تتمثل مشاهدات المؤرخ ومعاشته لأحداث عصره واحداً من أهم مصادره إذ "ليس الخبر كالعيان؛ لأنَّ العيان هو إدراك عين الناظر عين المنظور إليه في زمان وجوده وفي مكان حصوله"^(٣).

كما كان للوظائف التي عمل بها ابن خلدون في المغرب ومصر وأسفاره إلى الأندلس والشام والحجاز، وعلاقاته مع مراكز صناعة الفرائد والآحداث، وحضوره لمجالس الكبار واتصالاته مع عدد كبير من موظفي الدول التي عاش فيها، أثر هام في مصادره لكتابة تاريخه المعاصر. فالمؤرخ يحتاج إلى: "العلم بفوائد السياسة، وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبنائع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاظر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب"^(٤)، من هذا المنطلق، فإنَّ مشاهدات ابن خلدون أحداث عصره، قدَّمت مادة مهمة عن تاريخ المغرب والأندلس ومصر والشام، في الفترة التي عاصرها بتلك المناطق وتكتسب

(١) البحر، ج ٦، ص ٤٢٢.

(٢) البحر، ج ٧، ص ٥٧.

(٣) البيهقي، أبو الربيع، تحقيق ما للهند من مفولة، ص ١.

(٤) المقدمة، ج ١، ص ٥٠.

كتأنيته التاريخية أهمية خاصة، وذلك لأنها تقدم معلومات تاريخية عن هذه البلدان لا تتضمنها كتب التاريخ الأخرى التي كتبت بالمرحلة نفسها، إذ أعطت ملاحظاته ومشاهداته صورة حية لتطورات اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية، انتهت إليها الأمور في عصره، وتأتي مشاهداته وملاحظاته بفضل امتلاكه للقدرة على التقاط الأخبار، وإدراكه قيمة الأحداث التي عاصرها، فكتب عنها، والأمثلة على ذلك في كتابه العبر كثيرة، منها حديثه عن العلاقة بين آثار الدول وفوتها، يقول: "ونظر بالمشاهدة إيوان كسرى...، وانظر إلى بلاط الوليد بدمشق، أو جامع بني أمية بقرطبة والفنطرة التي على واديها، وكذلك بناء الحنايا لجلب الماء إلى قرطاجنة في الفناء الراكبة عليها، وآثار سراسل بالمغرب، والأهرام بمصر، وكثير من هذه الآثار المائلة للعيان، تعلم منه اختلاف الدول في القوة والضعف"^(١). فهو هنا لا يكتفي بالنظر والملاحظة لهذه الآثار المائلة أمامه، بل نجده يستخلص قاعدة يدرجها ضمن قواعد علمه الجديد حول العمران البشري.

وعند حديثه عن الدول التي أدركها، وحجم الأموال الموجودة فيها، يقول: "وأما هذه الدول الحادثة التي أدركناها، فأعظمها دولة الترك بمصر، وكان استئصالها أيام الناصر محمد بن قلاوون منهم، وغلب عليه لأرل دولته الأميران بيبرس وسلا، ثم خلعهم بيبرس واستبد بكرسيه، وسلا رديف له، فلما انتزع الناصر الملك من يده ونكب بعد مدة رديفه سلا واستصفي ذخيره فوفقت على جريدة إحصائها ومنها نقلت... ويدها دولة بني مرين بالمغرب الأقصى، وفوقت على جريدة في خزائن ملوكهم بخط صاحب المال عندهم...، وأما ملوك أفريقية الموحدين، فأدركت السلطان أبا بكر ناسع ملوكهم، وقد نكب قائده وأدبك

(١) المقدمة، ج ١، ص ٣٠٠.

عساكره محمد بن الحكيم، فاستصفي منه.. وحضرت بمصر أيام الملك الظاهر أبي سعيد ابن بريقو، وقد نكب استداره الأمير محمود وصادره فأخبرتني متولى مصادرتة أن...^(١)

وكفوله: وقد كسبت لهذا العهد أسواق العلم بالمغرب لتناقص العمران فيه وانقطاع سند التعليم^(٢).

كما يقدم معلومات تتعلق بأنساب البربر وأصولهم وتفرعاتهم ينفرد بها، وتعد غاية في الدقة والموضوعية، استند في الكثير منها إلى مشاهداته ومقابلاته مع الكثير من أصحاب الخبرة في هذه الأمور، وعندما يختتم حديثه عن زنانه، يقول: "هذا ملخص الكلام في شعوب زناته وأنسابهم بما لا يوجد في كتاب"^(٣).

وهو عنصر فاعل داخل الحدث ومشارك فيه، ومطلع على خبايا السياسة ومؤامراتها، والصراعات الدائرة بين الساسة والنول، ومن ذلك حديثه عن دولة بني حفص ملوك أفريقية من الموحدين، واستدعاء السلطان أبو عبد الله له من الأندلس للعمل عنده، إذ يقول: "وبعث عني من الأندلس كنت مغيماً بها، نزيلاً عند السلطان أبي عبد الله بن أبي الحجاج بن الأحمر في سبيل اغتراب ومطوعة تغلب، منذ مهلك السلطان أبي سالم الجاذب بضبيعي إلى تنوبيه، والرافي بي في خطط كتابته من ترسيل وتوقيع ونظر في المظالم وغيرها، فلما استدعاني هذا الأمير أبو عبد الله، بادرت إلى امتثاله، فأجرت البحر شهر جمادى من سنة ست، ولقدني حجابنه، ودفع إلي أمور مملكته، وفمت في ذلك المقام

(١) المقدمة، ج ١، ص ٣٠٧-٣٠٩.

(٢) المقدمة، ج ٢، ص ٣٦٠.

(٣) العبر، ج ٧، ص ٧.

المحمود إلى أن أذن الله بانقراض أمره وانقطاع دولته^(١)، وفي مكان آخر، يقول: «وأعزَّ السلطان أبو العباس السير إلى بجاية، فأدرك بها صلاة الجمعة تاسع عشر شعبان من سنة سبع وستين، وكنت بالبلد مقيماً فخرجت إليه في المأ وتلقاني بالمبرة والتتويه، وأشار إلي بالاصطناع واستوسق له ملك جده الأمير أبي زكريا الأوسط^(٢)».

كما يظهر فهماً عريضاً لأثر العامل الاقتصادي في التحولات الدائرة في المغرب، والفن والصراعات، ومن ذلك قوله: «كان للدراودة بفسطنطينة عطاء معلوم مرتب على مراتبهم زيادة لما بأيديهم من البلاد في الثلوث والزاب بأقطاع السلطان، وضاق نطاق الدولة لهذه العصور، فضاقت الجباية، وصار العرب يزدرعون الأرض في بلادهم بالثلوث ولا يحسبون بمغارمها، فيضيق الدخل، ويمنعهم السلطان العطاء من أجل ذلك فتفسد طاعتهم، وتتطلق بالعبت والنهب أيديهم^(٣)».

وهو حاضر في قلب الفن، كسفير من السلطان عبد العزيز إلى الدراودة لتحثهم على عدم التحالف مع خصم السلطان أبي حمو، وبني عامر، إذ يقول: «وسرحتني إليهم يومئذ السلطان عبدالعزيز بحملهم على طاعته والحدول بهم عن صحابة بني عامر وسطانهم^(٤)».

وقد نجح في تحقيق بعض أهداف مهمته، إذ يقول: «وأوفدت أنا عليه يومئذ مشيخة الدواودة، فأوسعهم حباً وكرامة، وصدروا مملوءة خفائهم خالصة قلوبهم منطلقة بالشكر المستقيم^(٥)».

(١) العبر، ج ٦، ص ٤٧٩.

(٢) (ن، م)، ص ٤٨١.

(٣) العبر، ج ٦، ص ٥١٤.

(٤) العبر، ج ٧، ص ١٥٨.

(٥) (ن، م)، ص ١٥٨.

وهو شاهد على زوال ملك واستيلاء آخر عليه، مع اعتراف بالانتقال من معسكر المهزوم إلى معسكر المنتصر بما يمكن تسميته براغماتية سياسية واضحة، أو براعة في التكيف مع المتغيرات الخطيرة من حوله، كإتقان لفن النجاة، إذ يعترف بذلك بقوله: "ودخل السلطان أبي سالم إلى البلد الجديد يوم الجمعة منتصف شعبان من سنة ستين، واستولى على ملك المغرب ونزفت عليه وفود النواحي بالبيعات وعقد للحسن بن عمر على مراکش واستوزر مسعود بن رحو بن ماساي والحسن بن يوسف الورتاجني، واصطفى من خواصه خطيب أبيه الفقيه أبا عبدالله محمّد ابن أحمد بن مرزوق وجعل إلى مؤلف هذا الكتاب توقيعه وكتابة سرّه، وكلت نزعته إليه من معسكر منصور بن سليمان بكديّة العرائس لما رأيت من اختلال أحواله ومصير الأمر إلى السلطان فأقبل عليّ وأنزلني بمحل البؤوة واستخلصني لكتابته"^(١).

وفي كتابه التعريف الذي ألحقه بالعبر، يتقدّم ابن خلدون معلومات هامة جداً عن الحالة الثقافية في تونس والمغرب، ويُسَمّي عدداً كبيراً من علماء ذلك العصر، ويشير إلى الطاعون الجارف الذي اجتاح المغرب آنذاك وأدّى إلى وفاة والديه وعدد كبير من العلماء الذين تعلّم عليهم ذلك في عام ٧٤٩هـ، ويصف ابن خلدون ذلك بقوله: "لم أزل منذ نشأت وناهرت مكباً على تحصيل العلم حريصاً على اقتناء الفضائل متنفلاً بين دروس العلم وحلفائه، إلى أن كان الطاعون الجارف، وذهب بالأعيان والصدور وجميع المشيخة وهلك أبواي رحمهما الله"^(٢).

(١) العبر، ج ٧، ص ٣٦٢.

(٢) (ن، م)، ص ٤٧٦.

و يشير إلى المناصب التي تقلدها والمعاملات التي تعرض لها حتى أودع بالسجن، وهو من خلال سيرته يوضح الصراعات الغيلية والصراعات بين الممالك القائمة في المغرب آنذاك، والنهايات المفجعة للكثير من الشخصيات التي عاصرها ابن خلدون، على رأسهم صديقه المورخ والأديب لسان الدين ابن الخطيب^(١).

كما يشير إلى رحلته إلى الأندلس والحفارة التي استقبله بها الوزير ابن الخطيب والسلطان ابن الأحمر صاحب الأندلس كما يصفه، وظروف عودته إلى المغرب والصعوبات التي تعرض لها واعتكفه في قلعة بني سلامة لمكتبة التاريخ، ثم فراره المفاجئ بالرحلة إلى المشرق والإقامة بمصر وتولي منصب القضاء هناك والتدريس في مدارسها الهامة، ثم يُقدم شهادة رائعة وتحليلاً دقيقاً وموضوعياً ممزوجاً بنقد شديد لحال القضاء والقضاة في مصر، ومن ذلك قوله: «فمنعت بما دفع إليّ من ذلك المقام المحمود، ووفيت جهدي بما أمتني عليه من أحكام الله لا تأخذني في الحق لومة، ولا يزغي عنه جاه ولا سطوة، مسؤولاً في ذلك بين الخصمين، أخذاً بحق الضعيف من الحكّمين معرضاً عن الشفاعات والوسائل بين الجانبين، جانحاً إلى التثبت في سماع البينات، والنظر في عدالة المنتصبين لتحمل الشهادات، فقد كان البرّ منهم مختلطاً بالفاجر، والطيب ملتبساً بالخبث، والحكام ممسكون عن انتقادهم متجاوزون عما يظهرون عليه من هتاتهم لما يمهون به من الاعتصام بأهل الشوكة»^(٢).

(١) البير، ج ٧، ص ٤٧٩-٤٩١.

(٢) (ن، م)، ص ٥٦٣.

وكانت ردة الفعل عنيفة من المستفيدين من فساد القضاء، إذ يقول: «وانطلقوا يراطنون السفهاء في النيل من عرضي، وسوء الأحداث عني بمختلف الإنك، وقول الزور يبدؤنه في الناس ويدسون إلى السلطان النُظُم مني»^(١).

ثم يقدم شهادة ووصفاً دقيقاً للقائه الشهير مع تيمورلنك في دمشق، والحوار الذي دار بينهما، وهي شهادة نادرة لا نتوافر بمصادر أخرى بالدقة والفهم العميق الذي قدّمه ابن خلدون، وأظهر في هذا اللقاء براغماتية سياسية في تعامله مع تيمورلنك، وقدّم وصفاً للدمار والكراب الذي لحقه تيمورلنك بالمدينة، يبدو ذلك في قوله: «وخرّب للعبة وطمس معالمها وصادر أهل البلد على قناطير من الأموال اسولى عليها بعد أن أخذ جميع ما خلفه صاحب مصر هنالك، من الأموال والظّهر والخيّام، ثم أطلق أيدي النهاية في بيوت أهل المدينة، فاستوعبوا أناسيها وأمنعتها، وأضرّموا النار فيما بقي من سقط الأقمشة، والخُرشي، فاتصلت النار بحيطان الدور المدغمة بالخشب، فلم تزل تتوقّد إلى أن اتّصلت بالجامع الأعظم، وارتفعت إلى سقفه، فسال رصاصه وتهذمت سقّفه وحوائطه، وكان أمراً بلغ مبالغه بالشناعة والنجح»^(٢).

وغالباً ما يستخدم ابن خلدون الفاظاً تدلّ على مشاهداته الذاتية التي وردت في مؤلفاته بصيغ متعدّدة، من ذلك قوله: «ولقد شاهدت بفلس السؤال يسكنون أيام الأضاحي»^(٣)، وقوله: «قالذي نشاهده لهذا العهد من أحوال تجار الأمم النصرانية الواردين على المسلمين»^(٤)، وقوله: «ورأينا من عمل الطلسمات

(١) المعر، ج ٧، ص ٥٦٤.

(٢) (ن، م)، ص ٦٢٣.

(٣) المعقّم، ج ٢، ص ٦٠٩.

(٤) (ن، م)، ص ٢١٧.

عجائب في الأعداد»^(١)، وقوله: "وشهدت منها في أيام صباي كثيراً"^(٢)، وقوله: "حضرت يومئذ المجلس فيمن حضره من العلية والخاصة..."^(٣)، وقوله: "وتحن نرى بالمشاهدة والأخبار المتواترة"^(٤).

ب- المشاهدة والمسئلة:

نعدُّ الأخبار المسموعة عنصراً من عناصر جمع المادة التاريخية، ومن أهم موارد المؤرخين، لذا حرص معظم المؤرخين على الاتصال بالشيوخ والأفراء وكبار رجال الدولة والمسافرين والتأخذ عنهم ما أمكن من المعارف والمعلومات والأخبار ممن ساهم في بعض الأحداث أو عاصرها، ونعدُّ ابن خلدون السماع أحد السبل للحصول على المادة التاريخية، متبعاً أساساً منهجية في اختبار المادة، منها:

١- اعتمد في بحثه عن المعلومة والأخبار على ذوي الاختصاص والعلم في الأمور والفضايا التي يريد الكتابة عنها. فعند حديثه عن الكيمياء ومحاولة بعضهم تحويل المعادن الرخيصة إلى ذهب، ونقده الشديد لهم، ويشير إلى ذلك بقوله: "إن كثيراً من العاجزين عن معاشيم تحملهم المطاعم على انتحال هذه الصناعة"^(٥)، ولم يكتف بتفنيد أفكارهم بطريقة علمية، بل ذهب إلى الاستعانة بأصحاب الخبرة والعلم من أجل التأكد والمزيد من المعرفة، إذ يقول: "فاوضت يوماً شيخنا أبا البركات البلقيني كبير مشيخة الأندلس، في مثل ذلك، ووفتته على بعض التواليف فيها، فتصفحها طويلاً، ثم ردّه إلي، وقال لي: وأنا الضامن له أن

(١) المقدمة، ج ٣، ص ١١١.

(٢) المقدمة، ج ٢، ص ١٨١.

(٣) الجزء، ج ٧، ص ٣٦٧.

(٤) المقدمة، ج ١، ص ٧٩.

(٥) المقدمة، ج ٤، ص ١٩٤.

لا يعود إلى بيته إلا بالخيلة^(١)، وعند حديثه عن ثروات الدول، أشار إلى الرحالة ابن بطوطة، ووصفه بأنه رجل من مشيخة طنجة جاء إلى المغرب في عهد السلطان أبي عنان، وأنه تحدث عن الثراء الكبير للسلطان محمد شاه ملك الهند الذي اتصل به وعاش عنده فترة من الزمن، وقد استكر الناس أحاديث ابن بطوطة وكذبوها، وشاركهم الشك ابن خلدون، فتناقش بالأمر مع وزير السلطان أبي عنان، فارس بن ودرار الذي وصفه بأنه بعيد الصيت، فأجابته الوزير بعدم استكر مثل ذلك في أحوال الدول^(٢).

وعند حديثه عن علوم السحر والطلاسم ودعوته إلى معاقبة أصحاب هذه الشغذات أشد العقاب، لا يكتفي بالمشاهدة لأفعالهم، بل ذهب إلى الحديث معهم والاستفسار منهم عن هذه الأفعال التي يمارسونها، ومن ذلك قوله: لفيت منهم جماعة، وشاهدت من أفعالهم هذه، وأخبروني أن لهم وجهة ورياضة خاصة بدعوات كفرية وإشراك لروحانيات الجن والكواكب سَطَّرت فيها صحيفة عندهم تسمى الخزيرية يتدارسونها... هذا ما زعموه، وسألت بعضهم فأخبرني به^(٣)، وعند حديثه عن حصول ملكة الشعر وعلم اللسان العربي والعلاقة بين كثرة الحفظ وإتقان اللسان العربي، ناقش الأمر مع ثلاثة من أئمة الشعر واللسان العربي، وذلك بقوله: ذاكرت يوماً أبا عبد الله الخطيب وزير الملوك بالأندلس، وكان الصدر المقدم في الشعر والكتابة، وقوله: أخبرني صاحبنا الفاضل أبو الفاسم ابن رضوان، كاتب العلامة بالدولة المرينية، قال: ذاكرت يوماً صاحبنا أبا العباس بن شعيب، كاتب السلطان أبي الحسن، وكان المقدم في البصر باللسان لعهده، وقوله: "ولقد سألت يوماً

(١) المقدمة، ج ٣، ص ٩٥.

(٢) المقدمة، ج ١، ص ٣١٠.

(٣) المقدمة، ج ٣، ص ١١٤.

شبهنا أبا القاسم، قاضي غرناطة لعهدنا، وكان شيخ هذه الصنعة^(١). أمّا الأخبار التي تتعلّق بالولايات والأمصار التي تناولها، وترتبط بعلاقات مع الديار التي عاش فيها، فكانت مصادره معلومات أهل تلك البلاد، مثل قوله: "أخبرني من لفيته من أهل الصين"^(٢)، وقوله: "أخبرني الفقيه برهان الدين الخوارزمي، وهو من علماء خوارزم وأعيانها"^(٣)، وعند حديثه عن بلاد السودان ومملكة غانة، يعتمد على الشيخ عثمان، إذ يقول: "وأخبرني الشيخ عثمان ففيه أهل غانية وكبيرهم علماً وديناً وشهرة، قدم مصر سنة تسع وتسعين حاجاً بأهله وولده ولفيته بها"^(٤)، وقوله: "قال الحاج يونس ترجسان هذه الأمة بمصر"^(٥)، وقوله: "أخبرني الفاضل الثقة أبو عبد الله محمد بن وانسول من أهل سجلماسة وكان أوطن في بلادهم واستعملوه في خطة القضاء بما لفيه مذمونة ست وسبعين وسبعمة، فأخبرني عن ملوكهم بالكثير ممّا كتبه"^(٦).

وفي أثناء تناوله موضوع القبائل والأنسلب، وخاصة البربر، فإنّه اعتمد على من له علاقة مباشرة بالموضوع الذي هو مدار البحث، وقد استعان هنا بعدد كبير من المصادر ذات العلاقة، كقوله: "ذكر لي سلام شيخ أولاد التركية"^(٧)، وقوله: "أخبرني بعض أمراء حادثة بن سنبس"^(٨)، وقوله: "أخبرني من أتق به من الهلاليين"^(٩)، وقوله: "وسمعت من

(١) المضمنة، ج ٣، ص ٢٩٣-٢٩٥.

(٢) العبر، ج ٥، ص ٦٦٩.

(٣) (٢)، م، ص ١٢٩.

(٤) العبر، ج ٦، ص ٢٣٧.

(٥) (٢)، م، ص ٢٣٨.

(٦) العبر، ج ٦، ص ٢٣٩.

(٧) (٢)، م، ص ٦.

(٨) (٢)، م، ص ٧.

(٩) (٢)، م، ص ٢٤.

مشابيحهم^(١)، وقوله: "أخبرني يوسف بن علي ثم غانم عن شيوخ قومه من المعقل"^(٢)، وقوله: "وذكر لي سلام بن التريكية شيخ أولاد مقدم"^(٣)، وقوله: "أخبرني طلحة بن مظفر من شيوخ العمارية إحدى بطون المعقل"^(٤)، وقوله: "وكان من خبر أوليته فيما حدثني به محمد بن يحيى بن أبي طالب العزفي آخر رؤساء العزفيين بسبته"^(٥)، وقوله: "وهكذا تلفيته من بعض نسابه الهلاليين"^(٦)، وقوله: "وأملئ علي بعض نسابتهم"^(٧)، وقوله: "أخبرني بذلك الثقة عن إبراهيم بن عبدالله التميمي وعني قال وهو نسابه زفاته لعهد"^(٨)، وقوله: "سمعت عريف ابن يحيى أمير سويد بن زغبة وشيخ المجالس الملوكية لزنانة يقول"^(٩).

٢- اعتمد في معلوماته عن الدواوين السلطانية وإرسال الرسل والسفارات وبعض مراسيم الملك على بعض العاملين في هذا المجال، أو من كلف بمهمات من هذا القبيل، مثل قوله: "أخبرني صاحبنا الفاضل أبو القاسم بن رضوان، كاتب العلامة بالدولة المرينية قال"^(١٠)، وقوله: "ذاكرت يوماً أبا عبدالله بن الخطيب وزير الملوك بالأندلس"^(١١)، وقوله: "أخبرني بذلك الطنفا الجوزاني أيام اتصالي به"^(١٢)، وقوله: "ذكر لي بعض أكابر الأمراء بمصر"^(١٣).

(١) العبر، ج ٦، ص ٦٨.

(٢) (ن) م، ص ٥٥.

(٣) (ن) م، ص ١٠٣.

(٤) (ن) م، ص ٢٨٨.

(٥) (ن) م، ص ٥٣٩.

(٦) (ن) م، ص ٥١١.

(٧) (ن) م، ص ٥٣٠.

(٨) العبر، ج ٧، ص ٥٦.

(٩) (ن) م، ص ١١٧.

(١٠) المقدمة، ج ٣، ص ٢٩٣.

(١١) (ن) م، ص ٢٩٤.

(١٢) العبر، ج ٥، ص ٥٥٦.

(١٣) (ن) م، ص ٥٢١.

وقوله: "وذكر لي بعض فهارمة الدار"^(١)، وقوله: "فكتب له كتاباً أبدع فيه وفنني عليه الحاجب بيجاية أيام كوني معه"^(٢)، وقوله: "وقال لي شيخنا القاضي أبو القاسم الشريف وكان معه في ذلك الوفد"^(٣)، وقوله: "أخبرني النفه أبو إسحق الحسناوي كاتب الموحدين بتونس"^(٤).

٣- اعتمد في بعض الأخبار على من يثق بمعلوماتهم ممن شهد الحدث أو نقل الخبر أو له صلة مباشرة، مثل قوله: "أخبرني شيخنا محمد بن إبراهيم الألبلي"^(٥)، وقوله: "وسمعا من شيوخنا في مجالس التعليم"^(٦)، وقوله: "هكذا ذكر الثقة عنهم من رجالهم"^(٧)، وقوله: "أخبرني القاضي الثقة أبو عبدالله محمد بن وائسول"^(٨)، وقوله: "وأخبرني المشيخة من أهل المغرب"^(٩)، وقوله: "فأخبرني الثقة بأمره"^(١٠)، وقوله: "أخبرني بهذا الخبر أبي رحمه الله، وصاحبنا محمد بن منصور بن مزني"^(١١).

ثالثاً: الآثار:

تعدُّ الآثار من المصادر الأساسية لكتابة التاريخ في عصرنا الحالي. ومما تميَّز به المؤرِّع ابن خلدون، إشارته وإن كانت متواضعة إلى أهمية الآثار كمصدر للمعرفة

(١) العبر، ج ٧، ص ٣١٥.

(٢) (ن، م)، ص ٣٥٩.

(٣) (ن، م)، ص ٣٩٥.

(٤) (ن، م)، ص ٦٠٢.

(٥) المغنمة، ج ٢، ص ١٤٦؛ ج ٧، ص ١٠٨، ١١٤، ١١٤، ٢٧٥، ٢٩٩.

(٦) المغنمة، ج ٣، ص ٢٤٨.

(٧) (ن، م)، ص ٨.

(٨) (ن، م)، ص ٢٣٩.

(٩) (ن، م)، ص ٢٥٥.

(١٠) (ن، م)، ص ٣١٤.

(١١) (ن، م)، ص ٤٣٢.

التاريخية عن الأمم والدول القديمة، وقد ورد في كتابه العبر عدة إشارات لا يمكن إغفالها كأمثلة لهذا السبق الخلدوني، وهي عند حديثه عن العلاقة بين آثار الدولة ونسبة قوتها، وبعد أن يفسر الأمر بطريقة علمية يخاطب الفارئ، بقوله: "ألا ترى إلى مصانع قوم عاد وثمود وما فصنه القرآن عنها، ونظر بالمشاهدة إيوان كسرى وما اقتدر فيه للفرس... وانظر إلى بلاط الوليد بدمشق، أو جامع بني أمية بقرطبة، والفترة التي على واديها، وكذلك بناء الحنايا لجلب الماء إلى قرطاجنة في الفناء الراكبة عليها، وأثار شبرمال بالمغرب، والأهرام بمصر، وكثير من هذه الآثار الماثلة للعيان، تعلم منه اختلاف الدول في القوة والضعف".

ويفسر الأمر بقوله: "واعلم أن تلك الأفعال للأقدمين، إنما كانت بالهندام وباجتماع الفعلة وكثرة الأيدي عليها، في ذلك شيدت تلك الهياكل والمصانع، ولا تتوهم ما تتوهمه العامة إن ذلك لمظم أجسام الأقدمين عن أجسامنا في أطرافها وأقطارها، فليس بين البشر في ذلك كبير بون، كما نجد بين الهياكل والآثار"^(١).

وقوله: "ونحن نشاهد مساكن الأولين وأبوابهم وطرفهم فيما أحدثوه من البنبان والهياكل والديار والمساكن كديار ثمود المنحوتة في الصلبد من الصخور"^(٢).

وقوله: "وكذا نجد بالنيروان ومراكش وقلة ابن حماد أثراً باقياً من ذلك، وإن كانت هذه كلها اليوم خراباً أو في حكم الخراب، ولا يظن لها إلا البصير من الناس، فبعد من هذه الصناعات إشارة تله على ما كان بها، كآثر الخط الممحو في الكتاب"^(٣).

وقوله: "وهو الذي اختط فصر العروسيين من مصانع الملك بها واسمه مكتوب لهذا

العهد في جذرائها"^(٤).

(١) المقدمة، ج ١، ص ٣٠٠.

(٢) (ن، م)، ص ٣٠١.

(٣) المقدمة، ج ٢، ص ٣٨٥.

وفي أثناء مرافقته للسلطان فرج إلى الشام لقمع تمرد الأمير تيم، استأذن بالسماح له بزيارة بيت المقدس، فجال هناك متفحّصاً المباني والمساجد والكنايس بعين الموزّخ الباحث عن المعلومة والمعرفة، إذ يصف زيارته بقوله: "وصلت إلى القدس، ودخلت المسجد، وتبرّكت بزيارته والصلاة فيه... وانصرفت إلى مدفن الخليل عليه السلام، ومررت في طريقي إليه ببيت لحم، وهو بناء عظيم على موضع ميلاد المسيح، شيدت الفياصرة عليه بناءً بسماطين من العند الصخور مُنْجدة مصطفة، مرفوماً على رؤوسها صور ملوك الفياصرة، وثواريح دولهم، ميسرة لمن يبتغي تحقيق نقلها بالترجمة العارفين لأوضاعها، ولقد يشهد هذا المصنع بعظم ملك الفياصرة وضخامة دولتهم"^(١).

يمكن القول إنّ هذه الإشارات تُبين مدى إدراك ابن خلدون لأهمية الآثار كمصدر من مصادر المعرفة التاريخية.

رابعاً: الاستفادة من القرآن الكريم والكتب السماوية الأخرى كمصادر للمعلومة التاريخية:

ورد في كتاب العبر العديد من الإشارات والأخبار التي أخذها ابن خلدون عن القرآن الكريم والكتب السماوية الأخرى، ومع ثفته الثّامة بما ورد في القرآن الكريم، إلا أنّه يُبدي تحفظاً على بعض التفسيرات للآيات القرآنية، ويقدم تفسيرات مختلفة، كما ينبّه إلى ضرورة الحذر من التعامل مع الأسرائيليات التي يُبدي لها نقداً شديداً، ومن ذلك قوله عند حديثه عن العرب وأجيالهم: "وأول أجيال العرب من الخليقة فيما سمعناه لأن أخبار الفرون

(١) العبر، ج ٦، ص ١٩٧.

(٢) العبر، ج ٧، ص ٦١١.

الماضية من قبلهم بمتنع اطلّاعنا عليها لتطاول الأحقاب ودروسها، إلّا ما بفصنه علّينا الكتاب ويؤثر عن الأنبياء بوحى الله إليهم وما سوى ذلك من الأخبار الأثرية فمنقطع الأسناد، وذلك كان السّاعى عند الإثبات فى أخبارهم على ما تنطق به آية القرآن من فصص الأنبياء الأقدمين، أو ما ينقله زعماء المفسّرين فى تفسيرها من أخبارهم وذكر دولهم وحروبهم، ينقلون ذلك عن السلف من النّابحين الذين أخذوا عن الصحابة أو سمعوه ممّن هاجر إلى الإسلام من أخبار اليهود وعلمائهم أهل التّوراة أقدم الصّحف المنزّلة فيما علمناه وما سوى ذلك من خطّام المفسّرين وأساطير الفصص وكتب بدء الخليقة فلا نعوّل على شيء منه وإن وُجد لمشاهير العلماء تأليف مثل كتاب الياقوتية للطبري، والبدء للكتّائي، فإنّما فيها منحى الفصّاص، وجروا على أساليبهم ولم يلتزموا فيها الصّحة، ولا ضمّنوا لنا الوثوق بها، فلا ينبغي التّعميل عليها، وتترك شأنها^(١).

ويطّبق ابن خلدون نظرياته حول العمران البشريّ فى التّعامل مع الأخبار والتّفسير المتأثّرة بالإسرافيليات والتّوراة والإنجيل، ومن ذلك قوله: "إلّا أنّ كتّهم ومنقولاتهم تشتمل على الغث والسمين، والمقبول والمردود، والسبب فى ذلك أنّ العرب لم يكرنوا أهل كتّاب ولا علم، وإنّما غلب عليهم البدوّة والأمية، فإذا تشوّفوا إلى معرفة شيء مما تشوّف إليه النفوس الإنسانية فى أسباب المكوّنات وبدء الخليقة وأسرار الوجود، فإنّما يسلّون عنه أهل الكتاب قبلهم ويستفيدون منهم، وهم أهل التّوراة يومئذٍ بادية مثلهم، ولا يعرفون من ذلك إلّا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب، ومعظمهم من حمير الذين أخذوا بدين اليهوديّة، فلمّا أسلموا

(١) المقدمة، ج ٢، ص ٢٣-٢٤.

بفوا على ما كان عندهم ممّا لا تعلق له بالأحكام الشرعية التي يحتاطون لها، مثل أخبار بدء الخليفة وما يرجع إلى الحدّثان والملاحم وأمثال ذلك^(١).

ويشير إلى إمكانية الاستفادة من التوراة، وخاصة الأخبار والأنساب التي لم ترد في مصادر أخرى موثوقة يمكن التعويل عليها، وذلك بقوله: "وَد تترجّع صحة هذه الأنساب في التوراة، وكذلك فصوص الأنبياء الأقدمين إذا أخذت عن مسلمي يهوذا ومن نسخ صحيحة من التوراة يغلب على الظنّ صحتها... وتحرّي النسخ الصحيحة والنقل المعتمد^(٢)".

ومن الأمثلة على نقده وتشكيكه بأخبار وردت في التوراة قوله عند الحديث عن خروج موسى من مصر والنبه وعند الخارجين معه: "ثمّ أحصاهم موسى في النيه، وعدّ من بطيخ حمل السلاح من ابن عشرين فما فوقها فكانوا ستمائة ألف ويزيدون، وقد ذكرنا ما في العدد من الوهم والعلوّ في مقدّمة للكتاب، فلا نطوّل به ووفّوه في نص التوراة لا يفضي بتحقيق هذا العدد، لأنّ المقام للمبالغة فلا تكون أعداده نصوصاً^(٣)".

وترد إشارته إلى القرآن الكريم والكتب السماوية الأخرى بصيغ متعدّدة، منها قوله: "وكان من شأنه مع نمرود ما قصّه القرآن^(٤)"، وقوله: "وكذا وقع في التوراة^(٥)"، وقوله: "إلى أن هلكوا كما قصّه القرآن^(٦)"، وقوله: "ما هو مذكور في الكتاب الكريم^(٧)"، وقوله: "انفتحه فرجع إليه بغير بلقيس كما قصّه القرآن^(٨)"، وقوله: "وهذا أنسب نقله من

(١) المفضّة، ج ٢، ص ٣٦٥.

(٢) العبر، ج ٢، ص ٩.

(٣) العبر، ج ٢، ص ٤٨.

(٤) العبر، ج ٢، ص ٢١.

(٥) (ن، م)، ص ٨.

(٦) (ن، م)، ص ٤٤.

(٧) (ن، م)، ص ٤٧.

(٨) (ن، م)، ص ١١٣.

إنجيل متى^(١)، وقوله: «ويُشرها بولادة عيسى كما نصُّ القرآن^(٢)»، وقوله: «ووقع في الجبل متى^(٣)»، وقوله: «ووقع في التوراة ذكر ملك الآهواز^(٤)»، وقوله: «كذا وقع في التوراة^(٥)»، وقوله: «وما نصه في القرآن العظيم^(٦)».

متهجه في الأخذ من المصادر:

لقد أتبع ابن خلدون منهجاً متميزاً في انتقاء مادته من بين هذا العدد الكبير من المصادر التي استفاد منها في تاريخه، ويمكن تقسيمه كما يلي:

أ- الإستناد إلى مصادر:

دأب ابن خلدون على ذكر معظم لمصادر التي أخذ عنها ملاته، ولم يغفل حتى المصادر التي لم يهتد إلى مؤلفيها، كما نسب معظم الأخبار والأشعار والأقوال والحكم والمعارف والعلوم التي استفاد منها على الأغلب إلى فائليها وأصحابها، فندم بعمله الوثوقي هذا كما هائلاً من المصادر المتخصصة في المعارف والعلوم التي تناولها، وخاصة في مقدمة كتاب العبر.

يتوّج القرآن الكريم رأس تلك المصادر التي اعتمدها واستشهد بالعديد من الآيات القرآنية، إذ إن الآيات القرآنية ترافقه من بداية الكتاب وحتى نهايته، وكثيراً ما يختم العبر بما يناسبه من القرآن الكريم، إما بنص صريح، أو بتوطيف معنى الآية بما يفيد في توضيح

(١) العبر، ج ٢، ص ١٦٣.

(٢) (ن، م)، ص ١٦٦.

(٣) (ن، م)، ص ١٦٣.

(٤) (ن، م)، ص ١٧٧.

(٥) العبر، ج ٥، ص ٦٦٣.

(٦) العبر، ج ٢، ص ٩٣.

الخبر وتفسره وأخذ العبرة منه^(١)، ومن الأمثلة على ذلك: "فأطلق الطرطوشي القول في ذلك ولم يتفطن لكيفية الأمر منذ أول الدولة، وأنه لا يتم إلّا لأهل العصبية فتفطن أنت له وأفهم سرّ الله فيه، والله يؤتي ملكه من يشاء"^(٢)، وقوله: "وذلك لأنّ الملك يحصل بالتغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية وانفلق الأهواء على المطالبة وجمع القلوب وتأييدها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه، قال تعالى: لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألّفت بين قلوبهم"^(٣)، وقوله: "وصار أهل الأمصار كلّهم من هذه الأقاليم أهل لغة أخرى مخصوصة بهم تخالف لغة مُضر ويُخالف أيضاً بعضها بعضاً كما نذكره، وكأنّها لغة أخرى لاستحكام ملكتها في آجالهم، والله يخلق ما يشاء"^(٤)، وقوله: "وهذا كله يدّك على أنّ الكلام المصنوع بالمعانة والتكلف فاصر عن الكلام المطبوع، لغة الاكتراث فيه بأصل البلاغة، والحاكم في ذلك الذوق، والله خلقكم وعلمكم ما لم تكونوا تعلمون"^(٥)، وقوله: "هذا آخر الكلام على الجغرافيا وأقاليمها المسعة، وفي خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات للعالمين"^(٦).

إلى جانب ذلك كانت الأحاديث النبوية الشريفة من بين مصادره المهمة معتمداً بالدرجة الرئيسة على كتب الصحاح المشهورة (أبو داود، والترمذي، والنسائي، ومسلم

(١) المقدمة، ج ١، ص ٣٢، ٣٦، ٥٧، ٦٢، ٦٩، ١٣٧، ١٥١، ١٥٢، ١٥٧، ١٦٠، ١٦٤، ١٦٥، ١٧٣، ١٨٦، ١٩٤، ٢٠١، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٢٨، ٢٤٠، ٢٤٣، ٢٤٩، ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٦٣، ٢٦٥، ١٦٦، ٢٦٨، ٢٧٢، ٢٧٦، ٢٧٨، ٣١٦، ٣١٦، ٣١٩، ٢٩٩، ٢٩٥، ٢٨٩، ٢٨٧، ٢٨٢، ٢٨٠.

(٢) المقدمة، ج ١، ص ٢٦٣، والقرآن الكريم، سورة البقرة، آية ٢٤٢.

(٣) المقدمة، ج ١، ص ٢٦٦، القرآن الكريم، سورة الأنفال، آية ٦٣.

(٤) المقدمة، ج ٣، ص ٢٥٨، القرآن الكريم، سورة آل عمران، آية ٤٧.

(٥) المقدمة، ج ٢، ص ٣٠٠، القرآن الكريم، سورة البقرة، آية ٢٢٩.

(٦) المقدمة، ج ١، ص ١٢٩.

والبخاري^(١)، ولكن أكثر ما اعتمد، منها البخاري، ويرد ذكره لهذه المصادر بصيغ متعددة منها: "وفي الصحيح... وعلى الصحيحين"^(٢)، "وكما في الصحيح... كما ورد في الصحيح"^(٣)، وهذا على سبيل المثال.

وفد اختلفت طريقة ذكر ابن خلدون لمصادره وأخذت أساليب متعددة، فأحياناً يذكر المصدر بشكل صريح ومكامل، ذاكراً اسم الكتاب ومؤلفه، مثل قوله: "كما فثله المسعودي في كتاب مروج الذهب"^(٤)، وقوله: "وكذلك نجد في كلام ابن المقفع وما يستطرد في رسائله"^(٥)، وقوله: "وكذلك حوّن القاضي أبو بكر الطرطوشي في كتاب سراج الملوك"^(٦)، وقوله: "ونحاذي بذلك ما وقع في كتاب نزعة المشنق الذي ألفه العلوي الإدريسي الحمودي"^(٧)، وقوله: "وقد ذكر ذلك ابن إسحق في كتاب السير"^(٨)، وقوله: "ومقالة هذا الصباح في دعوته مذكورة في كتاب الملل والنحل للشهرستاني"^(٩)، وقوله: "فقد غلط القاضي أبو بكر ابن العربي المالكي في هذا فقال في كتابه المسمى بالفواصم والعواصم"^(١٠)، وقوله: "حسبنا نقله العماد الأصبهاني في كتاب الفتح القدسي"^(١١)، وقوله: "نكر ذلك الخطابي في كتاب معالم السنن والماوردي في كتاب الأحكام السلطانية، وقوله:

(١) المقدمة، ج ١، ٢٨، ٤١، ٤١٩٨ ج ٢، ص ٤٥، ١٢٥، ١٤١، ١٥٤، ١٨٦، ١٨٩، ١٩٢؛ ج ٣، ص ٢٩.

٤٣، ١٠٢، ١٧٣، ١٧٤.

(٢) المقدمة، ج ١، ص ١٤٨.

(٣) المقدمة، ج ٣، ص ٤٨.

(٤) المقدمة، ج ١، ص ٤٥.

(٥) (ن، م)، ص ٥٩.

(٦) المقدمة، ج ١، ص ٥٩.

(٧) (ن، م)، ص ٨٩.

(٨) (ن، م)، ص ٣٣٦.

(٩) (ن، م)، ص ٣٤٥.

(١٠) (ن، م)، ص ٣١٨.

(١١) المقدمة، ج ٢، ٣٢.

"قال أبو محمد بن حزم في كتاب الجمهرة"^(١)، وقوله: "وذكر ابن عبدالحكم في كتابه فتح مصر"^(٢)، وقوله: "قال أبو محمد بن أبي زبد في كتابه أحكام المعتمين والمتعلمين"^(٣).
كما ذكر ابن خلدون من جانب آخر أسماء بعض المصادر بعناوينها مرّة، وبأسماء مؤلفيها مرّة أخرى، ومن ذلك قوله: "وذكر المسعودي"^(٤)، وقوله: "هكذا قال الأزرقي"^(٥)، وقوله: "وقد نقل ابن الرافعي"^(٦)، وقوله: "وقال الجرجاني"^(٧)، وقوله: "وقال ابن سعيد"^(٨)، وقوله: "وقال البيهقي"^(٩)، وقوله: "قال ابن إسحق وأبو المنذر بن الكلبي"^(١٠)، وقوله: "وقال ابن فتيبة"^(١١)، وقوله: "قال ابن العميد"^(١٢)، وقوله: "قال الدار فطنى"^(١٣)، وقوله: "قال البكري"^(١٤)، وقوله: "قال ابن الأثير"^(١٥)، وقوله: "قال ابن مسكويه"^(١٦)، وقوله: "وقد وقع في كتاب الغابة"^(١٧)، وقوله: "ومن كتاب الأغاني".

(١) العبر، ج ٧، ص ٤.

(٢) (ن) م، ص ٧.

(٣) المقدمة، ج ١، ص ٤٠٢.

(٤) (ن) م، ص ١٨.

(٥) المقدمة، ج ٢، ص ١٩٢.

(٦) المقدمة، ج ٣، ص ٢٦٨.

(٧) العبر، ج ٢، ص ٢٩.

(٨) (ن) م، ص ٣٢.

(٩) العبر، ج ٢، ص ٣٤.

(١٠) (ن) م، ص ٥٩.

(١١) (ن) م، ص ١٥.

(١٢) (ن) م، ص ١٠٥.

(١٣) (ن) م، ص ٣٢٣.

(١٤) (ن) م، ص ٣٨١.

(١٥) (ن) م، ص ٥٧٧.

(١٦) العبر، ج ٣، ص ٤٨٢.

(١٧) المقدمة، ج ١، ص ١٦٥.

والمُتَّبَع لصبيغ ابن خلدون في ذكر مصادره، يجد أنه في الأغلب ينسب إلى مصادره
 يذكر اسم المؤلف فقط، وهذا يُسبب إشكالا، خاصة عند المؤلفين أصحاب التأليف العديدة،
 ومن الأمثلة على ذلك المسعودي، إذ ينقل عنه كتابي مروج الذهب، والتنبيه والإشراف،
 لكنه يُنقل في بعض الأحيان تحديد أي الكتابين ينقل عنه مكتفياً بالقول: "قال
 المسعودي..."^(١)

وفي بعض الأحيان لا يذكر أسماء مؤلفاتهم، مكتفياً بذكر أسماء
 المؤلفين، وهذا يدفع للاعتقاد بأن شهرتهم افتُرنت باسم مؤلف واحد لهم مخصوص بذاته
 لا يتبادر إلى الذهن حين يذكر غيرهم وهذا ينطبق على بعض مصادره، ومنها ابن
 سعيد^(٢)، وابن النحوي^(٣)، وابن فتيبة^(٤)، والزليخى^(٥)، والسهيلي^(٦)، والبيهقي^(٧)، والوافدي^(٨)،
 والمدائني^(٩)، والصولي^(١٠)، والرازي^(١١).

وأحيانا يستخدم ابن خلدون كلمة صاحب للإشارة إلى مصادره، دون ذكر اسم
 المؤلف صراحة، وقد يكون ذلك لغلبة شهرة اسم الكتاب على مؤلفه في عصره، أو كطريقة
 من طرق الاختصار، إذ إنه أحيانا يذكر اسم المؤلف والكتاب مرة أو مرتين، ثم بعد ذلك

(١) العبر، ج٢، ص٢٤، ٢٧، ٢٨، ٤٨، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٨.

(٢) العبر، ج٦، ص٨.

(٣) (١) م، ٤، ص١٧٩.

(٤) العبر، ج٧، ص٤.

(٥) (١) م، ٤، ص٢٥٩.

(٦) العبر، ج٢، ص٢٤.

(٧) (١) م، ٤، ص٣٤.

(٨) (١) م، ٤، ص٤٩٥.

(٩) (١) م، ٤، ص١٦٨.

(١٠) العبر، ج٤، ص١٣٣.

(١١) (١) م، ٤، ص١٤٣.

بستخدم عبارة صاحب، ومن الأمثلة على ذلك، قوله: "وعدَّ صاحب روجار في كتابه"^(١)، وقوله: "هكذا قال صاحب حماة في تاريخه"^(٢)، وقوله: "قال صاحب الكمائم"^(٣)، وقوله: "قال صاحب تواريخ الأمم"^(٤)، وقوله: "ذكر صاحب الأعلام"^(٥)، وقوله: "قال صاحب المحكم"^(٦)، وقوله: "وقال صاحب التتيجان"^(٧).

ب- العناية بموارد مصادره:

لم يكتب ابن خلدون بذكر مصادره في معظم النصوص التي نقلها، بل اهتم أحياناً بذكر الإسناد الذي ذكره المصدر، إذا رأى أنَّ ذلك يخدم منهجه في التعامل مع مصادره، أو أنَّ ذكر الإسناد أو مصدر الخبر يَدْعَم من مصداقية الخبر، خاصة عند تناول أمر نعتدَّ حوله الروايات. ويبدو أنَّه كان لا يهدف إلى توثيق معلوماته فحسب، بل إلى بيان دقة معلومات المصادر التي ينقل عنها من جهة، وأمنته في النقل من جهة أخرى، ومن ذلك قوله: "قلهم في مدة الملة وبقاء الدنيا ما وقع في كتاب السهيلي، فإنه نقل عن الطبري ما يقتضي أن..."^(٨)، وقوله: "ورأيت في كتاب التكملة لأبن الأبار عند التعريف بابن فروخ القيرواني... انتهى ما نقله ابن الأبار من كتاب التكملة وورد في آخره حدثني بذلك أبو بكر ابن أبي حمزة"^(٩)، وقوله: "ونقل الطبري عن

(١) العبر، ج٥، ص٦١٢.

(٢) (ن، م)، ص٤٥٥.

(٣) العبر، ج٤، ص٢٧٢.

(٤) العبر، ج٢، ص٣١٤.

(٥) (ن، م)، ص٧٥.

(٦) (ن، م)، ص٥٨.

(٧) العبر، ج٢، ص٥٥.

(٨) العبر، ج٢، ص١٥١.

(٩) (ن، م)، ص٢١٤.

ابن إسحق^(١)، وقوله: "وذكر ابن سعيد عن البيهقي"^(٢)، وقوله: "قال ابن سعيد فيما نقله عن كتب التواريخ التي اطلع عليها في خزنة الكتب بدار الخلافة في بغداد قال..."^(٣)، وقوله: "وقال ابن ماكولا على ما نقل عنه السهيلي"^(٤)، وقوله: "ونقل السهيلي عن ابن فنيبة"^(٥)، وقوله: "ومدة حكمهم في العالم على ما نقل ابن سعيد عن كتاب تاريخ الأمم لعلي بن حمزة الأصبهاني"^(٦)، وقوله: "قال ابن العميد عن المجسطي"^(٧)، وقوله: "قال ابن سعيد فيما نقله من تواريخ المشرف عن البيهقي"^(٨)، وقوله: "قال ابن العميد عن المسيحي وابن بطريق وابن الراهب"^(٩)، وقوله: "وهو للترتيب الذي ذكره الطبري عن ابن الكلبي"^(١٠)، وقوله: "ومن كتاب ابن سعيد في خبر قرامطة البحرين ملخصاً من كلام الطبري"^(١١)، وقوله: "قال ابن سعيد ونقله عن مؤرخي الأندلس الحجازي ومحمد بن الأُسَـعْث وابن حبان"^(١٢)، وقوله: "قال ابن حزم: أخبرني بكتبة الخصي، وكان على خزائنه العلوم والكتب بدار بني مروان"^(١٣)، وقوله: "قال ابن سعيد، ونقله من كتاب ابن الداية في أخبار بني طولون"^(١٤)، وقوله: "قال

(١) المعبر، ج ٢، ص ١٥.

(٢) (٢) م، ص ٢٤.

(٣) (٣) م، ص ٣٢.

(٤) (٤) م، ص ٥٣.

(٥) (٥) م، ص ٦٣.

(٦) (٦) م، ص ١٧٧.

(٧) المعبر، ج ٢، ص ١٠٩.

(٨) (٨) م، ص ٢١٢.

(٩) (٩) م، ص ٢٣٨.

(١٠) (١٠) م، ص ٣١٢.

(١١) المعبر، ج ٤، ص ١٠٥.

(١٢) (١٢) م، ص ١٦٣.

(١٣) (١٣) م، ص ١٧٥.

(١٤) (١٤) م، ص ٣٥٧.

ابن الأثير ذكر هذا أبو الحسن بن أبي الفلمس البيهقي في كتاب مسارب التجارب^(١)، وقوله: "وفى كتاب ابن فضل الله فيما نقله عن شمس الدين الأصفهاني إمام المعقولات بالمشرق"^(٢)، وقوله: "حدثنا شيخنا العلامة أبو عبدالله محمد بن إبراهيم الأبلبي قال: سمعت من السلطان أبو حمو موسى بن عثمان وكان فهرماناً بداره قال..."^(٣)، وقوله: "وتلخيص الخبر عن ثورته على ما نقله ابن سعيد عن الحجازي وابن حيّان وغيرهما، وينقلون عن ابن الأشتع مؤرخ إشبيلية"^(٤).

ج- الإشارة إلى بدء النقل ونهايته:

تجلى دقة وأمانة ابن خلدون في الأخذ من المصادر التي استفاد منها بإشارته على الأغلب إلى بدء ونهاية النقل من مصادر، والشواهد على ذلك في كتابه الجبر كثيرة، وهو يستخدم عبارات تدلّ على بدء النقل، منها: ذكر، قال، حكى، روى، قرأت، رأيت، وهو في أغلب الأحيان يبدأ نقله النصوص بالإشارة إلى مؤلفها، أو عنوان الكتاب، أو المؤلف وعنوان الكتاب معاً، ومن ذلك قوله: قال ابن العميد^(٥) وقوله: قال العماد الأصفهاني في كتاب البرق الشامي^(٦)، وقوله: ذكر بيبيرس البنغداري في تاريخه^(٧)، وقوله: ومن كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني قال: "...^(٨)، وقوله: قال صاحب نظم

(١) الجبر، ج ٥، ص ١١٢.

(٢) (٢) م، ص ٦٢٣.

(٣) الجبر، ج ٧، ص ١٠٨.

(٤) (٤) م، ص ٥٥٣.

(٥) الجبر، ج ٢، ص ٢٢١.

(٦) الجبر، ج ٥، ص ٥١٨.

(٧) (٧) م، ص ٤٤٣.

(٨) الجبر، ج ٢، ص ٣٣٣.

الحوهر^(١)، ويشير أحياناً إلى مصادره بعبارة تدلّ على المشاهدة والإطلاع المباشر للمصدر الذي ينقل عنه، وزيادة في التوثيق وإضفاء الأهمية على مصادره، ومن ذلك قوله: "فوقفت على جريدة إحصائها ومنها نقلت"^(٢)، وقوله: "قرأيت في تاريخ ابن خلكان"^(٣)، وقوله: "ورأيت في كتاب التكملة لابن الأبار"^(٤).

وفي بعض الأحيان عندما ينقل نصوصاً طويلة قد نستغرق صفحات، فإنه يشير بين فترة وأخرى إلى ما يدلّ على استمراره في النقل عن المصدر نفسه، ومن الأمثلة على ذلك الصفحات التي تحدث فيها عن عمارة بيت المقدس بعد الخراب الأول، واعتمد فيها على كتاب عثر عليه بمصر واسم مؤلفه يوسف بن كريبون، والخبر يمتدّ على ثلاثين صفحة من كتاب العبر، كرّر خلالها ابن خلدون عبارة قال، وقال ابن كريبون (١٨ مرة)^(٥).

أما عن عنايته بالإشارة إلى نهاية النقل، فقد التزم ابن خلدون على الأغلب بالإشارة إلى نهاية نقله من مصادره، وبأسلوب يقدّم توثيقاً دقيقاً للعديد من النصوص التي استقاها من مصادره، لدرجة أن بعض هذه النصوص لو جمعت لشكلت كراسات تاريخية مستقلة، وهو في نقله يتبع أحياناً طريقة النقل الحرفي، وأحياناً طريقة نقل المعنى، وأخرى يستخدم معها أسلوب التلخيص.

ويستخدم للإشارة إلى نهاية النقل عدة أساليب وألفاظ، قد تكون بالتوضيح بعبارات كاملة، كقوله: "هذا أمر الجمل ملخص من كتاب أبي جعفر الطبري"^(٦)، وقوله: "وهذا آخر

(١) العبر، ج ٦، ص ٢١٨.

(٢) العبر، ج ١، ص ٣٠٨.

(٣) المقدمة، ج ١، ص ٣٠٧.

(٤) المقدمة، ج ٢، ص ٣١٤.

(٥) العبر، ج ٢، ص ١٢١-١٦٦.

(٦) (١) م، ص ١٢٠.

الكلام في الخلافة الإسلامية وما كان فيها من الردة والفتوحات والحروب ثم الاتفاق والجماعة أوردتها ملخصة عيونها ومجامعها من كتاب محمد بن جرير الطبري، وهو تاريخه الكبير^(١)، وقوله: "هذه أخبار بني مسافر المعروفين ببني السار ملوك لأذربيجان نقلتها من كتاب ابن الأثير، وإلى هنا انتهى في أخبارهم"^(٢)، وقوله: "وهذا أصبح ما ينقل في هذا لأن ابن حزم موثوق لا يعدل به غيره"^(٣)، وقوله: "هذا آخر ما حدث ابن الرقيق من أخبارهم"^(٤)، وقوله: "انتهى كلام الشيخ أبي مهدي ابن الرزائت ونقلته من كتاب الوزير ابن الخطيب الذي ألفه في المحبة وسماه التمرير بالمحب الشريف"^(٥).

وقد نكون بكلمات مختصرة نحقق الهدف، كقوله: "انتهى كلام ابن فضل الله"^(٦)، وقوله: "انتهى"^(٧)، وقوله: "انتهى كلام ابن حزم"^(٨)، وقوله: "انتهى كلام صاحب حماة"^(٩)، وأحياناً يشير إلى النهاية بطريقة فيها اختصار، كقوله: "اه كلام ابن سعيد"^(١٠)، وقوله: "اه الأغاني"^(١١)، وقوله: "اه كلام ابن حزم"^(١٢)، وفي أغلب الأحيان يشير إلى نهاية

(١) العبر، ج ٧، ص ٦٢.

(٢) العبر، ج ٥، ص ٦١٤.

(٣) العبر، ج ٧، ص ٧.

(٤) العبر، ج ٧، ص ٥١.

(٥) المقدمة، ج ٣، ص ٦٢.

(٦) العبر، ج ٥، ص ٦٦٧.

(٧) (ن) م، ص ٤٥٥ ج ٢، ص ٣٢، ٣٨، ٥٥.

(٨) العبر، ج ٤، ص ١٢٢.

(٩) العبر، ج ٣، ص ٦٥٤.

(١٠) العبر، ج ٢، ص ٢٢٦.

(١١) (ن) م، ص ٣٢٠.

(١٢) (ن) م، ص ٢٩١.

النقل بطريقة مختصرة بكتفي فيها بذكر الحرفين "اهـ"^(١)، والشواهد على هذه الطرق تمتد في جميع أجزاء كتاب العبر .

على الرغم من أن ابن خلدون أشار إلى عدد كبير من المصادر التي استفاد منها وأخذ عنها، إلا أنه أحياناً لا يُبين بشكل واضح مصادره لبعض الأخبار، بل يكتفي بالإشارة لها بالفاظٍ تحمل صفة التعميم وعدم التحديد، وهذه الطريقة وإن كانت قليلة ومحدودة في كتابه العبر، إلا أنها مأخذ يمكن أن يؤخذ عليه، ومن ذلك قوله: "وعند المحققين من الشنابلة"^(٢)، وقوله: "وذكر بعض الإخباريين"^(٣)، وقوله: "وأهل الأثر يقولون"^(٤)، وقوله: "وفي كتب الإخباريين"^(٥)، وقوله: "وقال علماء الفرس"^(٦)، وقوله: "وقال بعضهم"^(٧)، وقوله: "وعن غير ابن العميد"^(٨)، وقوله: "قال بعض أهل اليمن"^(٩)، وقوله: "ومن تاريخ بعض المتأخرين"^(١٠)، وقوله: "وقال بعض المؤرخين"^(١١)، وقوله: "وزعم بعض الأخباريين من البربر ووفقت على كتابه في ذلك"^(١٢)، وقوله: "وفي بعض تواريخ المغرب"^(١٣).

(١) العبر، ج٢، ص ٢٨٤، ٢٦، ٢٩، ٣٩، ٤٤، ٤٦، ٦٦، ٦٨.

(٢) (ن م)، ص ١١.

(٣) (ن م)، ص ٦١، ٢٠٠.

(٤) العبر، ج٢، ص ٨٦.

(٥) (ن م)، ص ٩٩.

(٦) (ن م)، ص ١٧٩.

(٧) (ن م)، ص ٢٠١.

(٨) (ن م)، ص ٢٥٨.

(٩) (ن م)، ص ٣٢٢.

(١٠) العبر، ج٤، ص ٣٣.

(١١) (ن م)، ص ١١٨.

(١٢) غير، ج٦، ص ١٤٧.

(١٣) (ن م)، ص ١٦٣.

الفصل الثالث

منهجه في كتابة التاريخ

مفهوم التاريخ عند ابن خلدون

يورد ابن خلدون عدة تعريفات للتاريخ في أماكن متعددة من المقدمة، ففي التعريف الأول يذكر أن 'فن التاريخ من الفنون التي تتداوله الأمم والأجيال ... إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام ولادول والسوابق من العزرون الأول... وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبداها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق'^(١).

وفي موقع آخر وفي معرض حديثه عن فضل علم التاريخ، فإنه يعرفه بقوله: "أعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب جم الفائدة، شريف الغاية، إذ هو يوفقنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في سيرهم والملوك في دولهم وسياساتهم حتى تتم فائدة الاختداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا"^(٢).

كما يعرفه في مكان آخر بقوله: "إن التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بمصر أو جيل"^(٣). أما التعريف الأشمل فيرد في الباب الذي يتحدث فيه عن طبيعة العمران، فيعرف التاريخ هنا بقوله: "أعلم أنه لما كانت حقيفة التاريخ أنه خبر عن الاحتشاح الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبية وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والذل ومراتبها وما ينحله البشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال"^(٤).

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١ ص ٦

(٢) (ن، م)، ص ٤٥

(٣) (ن، م)، ص ٥٢

(٤) (ن، م)، ص ٥٣

بميز ابن خلدون من خلال تأصيل نظري بين المفهوم التجريبي للتاريخ والمفهوم العلمي وبين اشكاليته الرئيسية التي تتمثل باعتقاد سطحي يماثل بين باطن الظواهر وبين مظهرها وبالتالي يكتفي من التاريخ بمجرد ربط أحداثه أو سردها بهدف التسلية أو لغرض وعظي أخلاقي إن هذا المفهوم الإخباري الحدّي يكون عبارة عن نقل ناقل وصولاً إلى المصدر الأول الذي هو عين رأت من الأحداث مظهرها الخارجي فقط، وافترقت إلى الحد الأدنى من الانتقاد والتحليل أو بالأحرى لم تمتلك من الأدوات المعرفية ما يؤهلها لمثل هذا الأمر.

ويؤكد ابن خلدون على أن التاريخ ليس مجرد حشد عسوائي من الأحداث وإن بدا ظاهرياً كذلك فعلى العين الخبرة الفاحصة أن تستكشف الباطن ومن أجل بلوغ هذا الباطن يتوجب امتلاك أدوات نظرية ومنهج واضح المعالم، بحيث تشكل سوية نسقاً علمياً متكاملأ فلا بد من تحديد الواقع التاريخي وتحديد العلم التاريخي، بمعنى أن بنية هذا الواقع التي هي موضوع معرفة هي التي تحدد شكل مفاريقته^(١).

فالتاريخ هو علم بكيفيات الوقائع، ولا بد من تمييز الظاهر في الوقائع من الباطن الجوهرى وبين الكبر والرافعة العمرانية فالممارسة التاريخية حبن تحكمها المادة الإخبارية تستحيل سرداً، أي تعرض الأحداث وفق تسلسلها الزمني دون تفسير حقيقي لها أو أنها تفسرها بأحداث أخرى فتبقى في مسار دوراني لا ينتج معرفة حقيقية.

(١) مهدي عامل، في علمية التفكير الخلدوني، ص ١٨٥

إن الواقع التاريخي يمثل بنية معقدة تتألف من أحداث مترابطة وناظمة قواعد معينة هي التي أنتجت الحدث التاريخي، وجعلت حدثاً ما ممكناً ضمن مرحلة تاريخية معينة وحدثاً آخر مستحيلًا، فمن خلال قراءة الأحداث يجب التوصل إلى أسبابها واكتشاف العلاقات فيما بينها، وبذلك يتم تجاوز الفهم التجريبي للتاريخ والانتقال إلى فهم سببي وبالتالي الفهم العلمي للتاريخ، وذلك من خلال ربط الحدث بقاعدته المادية التي أنتجته فيقول ابن خلدون أن علم التاريخ "نظر وتحقيق"^(١) وبهذا رفض للسرد والإخبار وتنويه بضروره تأسيس نظرية متماسكة لتفسير وفهم الوقائع والأخبار والأحداث، ويمكن القول أن مفهوم ابن خلدون للتاريخ يتحدد من خلال عبارتين جوهريتين وهما: التاريخ "تعليل للكانتات ومبادئها"^(٢)، ويعني بذلك معرفة علّة الشيء أو الحدث وسببه أي سبب وجود الواقع المبحوث في الشكل القائم عليه، أما العبارة الثانية فهي أن التاريخ "علم بكيفيات الوقائع وأسبابها"^(٣) بمعنى البحث في أسباب حركة الوقائع والنظر إليه كضرورة متحولة وفق هذه الأسباب، فالتاريخ عند ابن خلدون هو الواقع الاجتماعي والعمراني منظوراً في أسباب وجوده وأسباب حركته وتغيراته فلا بد من التمهيد في بنية الكل ومعرفة القوانين التي تحكم تربيته الداخلي الذي هو أساس تماسكه ككل اجتماعي فهو يصف كتابه بقوله: "فصلته في الأخبار والاعتبار باباً باباً وأبدت فيه لأولية الدول والعمران عللاً وأسباباً"^(٤).

وبالإضافة إلى تمييز ابن خلدون بين ظاهر التاريخ وباطن التاريخ فند ميز بين ما أسماه "أس التاريخ" و "التاريخ" فالتاريخ هو ذكر الأخبار الخاصة بزمان ومكان معين أما ذكر الأخبار

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١ ص ٦

(٢) (ن، م)، ص ٦

(٣) (ن، م)، ص ٨

(٤) (ن، م)، ص ٨

المطلقة التي لا تتغير بزمان أو مكان فهو أس التاريخ إذ يقول: " إن التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل ، فأما ذكر الأحوال العامة للأفان والأجيال والأعصار فهو أس للمؤرخ تتبني عليه أكثر مقاصده وتبين به أخباره"^(١).

ولم يزعم ابن خلدون أنه أول من وقف على أس التاريخ بل قرر أن المسعودي قد كتب في التاريخ العام وكذلك البكري، إلا أن الأخير لم يصف شيئاً إلى ما كتبه سابقه لأنه لم يحدث تغير وتبدل في أحوال الأمم والأجيال إذ يقول: " وقد كان الناس يقدرونه بالتأليف كما فعله المسعودي في كتاب مروج الذهب، شرح فيه أحوال الأمم والأفان لعهدده. فصار أمماً للمؤرخين يرجعون إليه وأصلاً يقولون في تحقيق الكثير من أخبارهم عليه ، ثم جاء البكري من بعده ففعل مثل ذلك في المسالك والممالك خاصة دون غيرها من الأحوال لأن الأمم والأجيال لعهدده لم يقع فيها كثير انتقال ولا عظم تغير"^(٢).

وهنا التمييز بين "التاريخ وأس التاريخ" ما هو إلا صيغة أخرى للتمييز بين ظاهر التاريخ وباطن التاريخ^(٣) ، إذن فقد أراد ابن خلدون أن يجعل من تعريفه للتاريخ مدخلاً لتصوره المنهجي للكتابة التاريخية، فالذين فسروا التاريخ على ظاهره جاء تاريخهم مجرد نفل واستعراض للأحداث والوقائع، أما الذين تجاوزوا ظاهر التاريخ وأوغروا في باطنه فقد جاء تاريخهم مفسراً ومعللاً للأحداث والوقائع، حاوياً لما يعرض في الاجتماع الإنساني من أحوال وظواهر وأصبحت مهمة المؤرخ تتناول كل الظواهر الاجتماعية.

(١) ابن خلدون، المقدمة ، ج ١ ص ٤٥

(٢) (ن، م)، ص ٤٦ .

(٣) زكريا بشير، جوانب فلسفية في مقدمة ابن خلدون ، ص ٤٠

تقسيم ابن خلدون لاتجاهات كتابة التاريخ عند العرب

كان ابن خلدون مدركاً تطورات الكتابة التاريخية العربية ومستلزماتها وفواعدها اعتماداً على فهمه للتاريخ وأغراضه وفوائده، فقد تتبع مناهج الكتابة التاريخية منذ القرن الأول للهجرة مقسماً إياها إلى عدة اتجاهات، فالاتجاه الأول مثله عدد من المؤرخين الرواد أمثال ابن اسحق وابن الكلبي والواقدي والطبري والمسعودي، وكانت كتاباتهم تتصف باعتمادهم على جمع الأخبار والروايات واستقصائهم إياها من مصادر مختلفة شفهية كانت أم مكتوبة وأمانتهم العلمية تتمثل بما نقلوه من روايات وعرضوه في مجاميع غير قليلة، بالرغم من تباین ميولها كما أنهم أدخلوا خبراتهم في نقد الرواية وإظهار ضعفها أو قوتها، كما امتازوا بنظرهم الشمولية. ويصف ابن خلدون هذا الاتجاه بقوله "هذا فنون الناس في الأخبار وأكثرها وجمعوا تواريخ الأمم والدول في العالم وسطروا، والذين ذهبوا بفضل الشهرة والأمانة المعتبرة واستفرغوا دواوين من قلمهم في صحفهم المتأخرة فهم قليلون لا يكادون يتجاوزون عدد الأتامل"^(١).

أما منهجهم في الكتابة فيقول عنه ابن خلدون "ثم أكثر التواريخ لئولاء عامة المناهج والممالك لعموم الدولتين صدر الإسلام في الأفاق والممالك وتناولها البعيد من الغايات في المآخذ والمترك، ومن هؤلاء من أوعب ما قيل الملة من الدول والأمم، والأمر العمم كالمسعودي ومن هنا منحا"^(٢).

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١ ص ٧

(٢) (ن، م، هـ)، ص ٨

واتسم الاتحاد الثاني للكتابة التاريخية في الاهتمام بالفضايا الإقليمية والمحلية، فقد كتب عددا من التواريخ عن دول وإمارات ومدن معينة، ويصف ابن خلدون هذا الاتجاه ومنهج مؤلفيه فيقول: " وجاء بعدهم من عدل عن الإطلاق على التقليد ووقف في العموم والإحاطة عن الشأو والبعيد ففقد شوارد عصره واستوعب أخبار أفقه وفطره، واقتصر على أحاديث دولته ومصره كما فعل ابن حيان مؤرخ الأندلس والدولة الأموية بها، وابن الرقيق مؤرخ إفريقية والدولة التي كانت بالنيروان"^(١).

واصطلح ابن خلدون على الاتجاه الثالث في الكتابة التاريخية بالاتجاه المقلد لكل من الاتجاهين السابقين، وحمل على مؤلفيه بقوله: " تم لم يأت من بعد هؤلاء إلا مقلد وبليد الطبع والعقل أو متبلد ينسج على ذلك المنوال ويحتذى منه بالمثل، وبذهل عما أحالته الأبيام من الأحوال واستبدلت به من عوائد الأمم والأجيال"^(٢).

ويشخص ابن خلدون خصائص هذا النوع من الكتابة بعدة نقاط منها: ذكر الأحداث التاريخية دون الاهتمام بسندها وفيما إذا كانت صحيحة أم لا، وغلبة عنصر التكرار في المواضيع التي تطرقوا إليها متبعين بذلك المؤرخين المتقدمين مع غلبة الطابع الفصصي وإهمالهم عنصر التحري، والتحليل عند تطرفهم إلى ظهور الدول وانحطاطها ويقول بهذا الصدد: " ثم إذا تعرضوا لذكر الدولة نسفوا أخبارها نسفاً محافظين على نقلها وهماً أو صدفاً لا يتعرضون لبدليتها ولا يذكرون السبب الذي رفع من روابيتها وأظهر من آيتها، ولا علة

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١ ص ٨

(٢) (ن، م)، ص ٨

الوقوف عند غابتها، فيبقى الناظر منطلقاً بعد إلى مبادئ الأحوال ومراتبها، مفتشاً عن أسباب تزامنها أو تعاقبها باحثاً عن المنفع في تباينها أو تناسبها^(١) .

يضيف ابن خلدون كتابات المؤرخين المتأخرين ضمن الاتجاه الرابع وهو اتجاه اقتصر فيه مؤلفو التاريخ على نقل ما تم اتجاؤه من قبل، ولم يكتفوا بهذه العملية التقليدية غير المبدعة، بل إنهم تجاوزوا إلى اختصار تلك النوااريخ اختصاراً شديداً فيقول عنهم " ثم جاء آخرون بإفراط الاختصار وذهبوا إلى الاكتفاء بأسماء الملوك والاختصار مفعوعة عن الأسباب والأخبار موضوعة عليها أعداد أيامهم بحروف الغبار^(٢) " وكان موقف ابن خلدون من هذه الكتابات شديداً ووجه إليها انتقادات لاذعة فقال: " وليس يعنبر لجزء مقل ولا يعد لهم ثبوت ولا انتفال لما ذهبوا بالقوائد وأخلوا بالمذاهب المعروفة للمؤرخين والعوائد^(٣) " .

لقد كان هدف ابن خلدون من خلال عرضه للاتجاهات والمناهج التي سادت كتابة التاريخ العربي منذ القرن الثالث للهجرة حتى فترة معاصرته، تشخيص مواطن الضعف في هذه المناهج وإبراز الفكرة بأن فترة الإبداع والتجديد اقتصر على المنهجين الأولين فقط. ثم أخذت بعد ذلك الكتابة التاريخية تواجه صعوبات فسادت فترة من الركود والتخلف متمثلة بالاتجاهين الثالث والرابع وبمعنى أدق فإن ابن خلدون كان يعاصر فترة ركود الكتابة التاريخية ومن الجدير ذكره أن المجتمع العربي شهد خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين ضرورياً متعددة من التخلف والانحطاط، ويصف ابن خلدون الحالة بفولته عند الحديث عن العلوم العقلية^١ نفتت أوراقها في هذه الملة بما لا مزيد عليه وانتهت فيها مدارك

(١) ابن خلدون، المقدمة ، ج ١ ص ٨

(٢) (ن ، م) ، ص ٩

(٣) (ن ، م) ، ص ٩

الناظرين إلى الغابة التي لا فوقها^(١)، "ومحرت كتب المتقدمين وطرقهم كأنها لم تكن"^(٢) ويصف الفترة التي عاصرها بقوله: "وأما لهذا العهد وهو آخر المائة الثامنة فقد انقلبت أحوال المغرب التي نحن شامدوه وتبدلت بالجملة واعتاض من أجيال البربر أهل على القدم بمن طرأ فيه من لدن المائة الخامسة من أجيال العرب بما كثروهم وغلبوهم وانتزعوا منهم عامة الأوطان وشاركوهم فيما بقي من البلدان لمكتنهم، هذا إلى ما نزل بالعمران شرقاً وغرباً في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف الذي تحيف الأمم وذهب بأهل الجبل وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحامها وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها ففلس من ظلالها وفل من حدها وأوهن من سلطانها وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أحوالها وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر فخربت الأمصار والمصانع... وكأني بالمشرق وقد نزل به ما قد نزل بالمغرب لكن على نسبه ومقدار عمران^(٣)".

من هذا كله يمكننا القول "بأن دراسة ابن خلدون وتشخيصه للأسباب الكامنة وراء هذا التخلف لاكتشاف عناصر التجديد والإبداع في المجتمع العربي، تعتبر دراسة مثمرة لأنها اعتمدت للتاريخ العربي وأسباب تطوره وانتعاشه ومن ثم ركوده متبعاً في ذلك أسلوباً ومنهجاً علميين استناداً إلى عنصرَي التعليل والكلية ويشير ابن خلدون إلى الدوافع التي دفعته إلى أن يطرح مشكلة الكتابة التاريخية وضرورة إعادتها بنظرة مستقبلية فيقول: "ولما طالعت كتب الغرر وسرت غور الأمس واليوم نبهت عين الفريحة من سدة الغفلة والنوم وسمت التصنيف من نفسي وأنا المفلس أحسن النوم فأنشأت في التاريخ كتاباً رفعت فيه عن أحوال الناشئة من

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ٣ ص ٢٢٣

(٢) (ن، م) ص ٢٢٣

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ج ١ ص ٤٦

الأجيال حجاباً وفصلته في الأخبار والاعتبار باباً باباً وأبدت فيه لأولية الدول والعمران عللاً وأسباباً^(١)

كما يؤكد على خطورة المرحلة والتدهور الكبير الذي تعيشه الأمة والحاجة الملحة للإصلاح والتجديد وذلك بقوله: "وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العالم بأسره وكأنه خلق جديد ونشأة مسنقة وعالم محدث فأحتاج لهذا العهد من يدون أحوال الخليفة والأفان وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها ويقفوا مسلك المسعودي لعصره ليكون أصلاً يقتدى به من يأتي من المؤرخين من بعده"^(٢).

لقد كانت ردود فعل ابن خلدون كمفكر عاش ظروف النخلف وجمود الإبداع نقدية من جانب وموجبة في نفس الوقت، فهو أولاً هاجم الكتابات التاريخية السائفة هجوماً عنيفاً متتالاً عدم اعتمادها منهج التحليل والتحليل وإتباعها النغل والتقليد وتركيزها على سير الملوك والأمراء وسني حكمهم أما من الجانب الآخر فإنه عرض عدداً من الأسس والفوائد التي من الضروري على المؤرخ أن يتبعها ويأخذ بها ليلم بالدوافع المحركة للمحتسج ونشاطه وفعاليته^(٣) إن ما آلت إليه الأوضاع الاجتماعية من فساد وانحطاط في عصر ابن خلدون إضافة إلى ظروفه وتجاريه جعله ينصرف لدراسة التاريخ وربما يعود اهتمامه بالتاريخ إلى أنه كان يعيش الماضي كمشكلة ذات تبعات مثقلة للحاضر، إن إدراك الحاضر يتوقف على وعي الماضي وكلاهما يشكل وحدة مترابطة فالزمن التاريخي بالمفهوم الحداثي ليس مجرداً وإنما هو منهج للمعرفة، ولذا اتجه ابن خلدون إلى التاريخ يستفقيه يطلب منه الدروس والعبر التي من شأنها أن تساعد على فهم الحاضر ومشاكله التي تشعب وعيه بمعطياتها، دون أن

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١ ص ٩

(٢) (ن، م) ص ٤٧

(٣) عبد الجبار فاجي، محاولة ابن خلدون إعادة كتابة التاريخ العربي، ص ٢٣

تتبلور في ذهنه عناصر التفسير واضحة كاملة لكن ابن خلدون وهو مزود بفكر انتقادي وتجربة سياسية واجتماعية غنية خصبة، فرضت عليه واقعية في التفكير والنظر في الأمور سرعان ما اكتشف أن كتب المؤرخين لا يمكن أن تقبل على علاتها^(١).

إن الدوافع العقلية لبحث ابن خلدون في المعرفة التاريخية إنما تكمن في بيئة عصره وسيرة حياته التي اقترنت فيها التجارب والخبرات العلمية بالثقافة العربية الإسلامية وبالتأملات الفلسفية، فأملت عليه طريقة في التفكير لا تسلم إلا بالتفسيرات التاريخية المستندة إلى المعرفة العقلية والحسية^(٢).

المقدمة وإصلاح التاريخ

سمى ابن خلدون من خلال المقدمة إلى ثلاثة إصلاحات لعلم التاريخ: الأول هو تنويع التاريخ آياً للعلوم الحيوية لعصره وهي التاريخ بمعنى أخبار الدول والممالك والممالك والآداب السلطانية ويقول عن هذا المنحى: إنه سائر على خطى المسعودي الذي كتب تاريخاً عاماً أتى فيه على ذكر الممالك والشعوب والجغرافيا والعادات ويقول إن كتابه احتوى على أكثر مما جاء به ابن المقفع والطرطوشي وهذا الإصلاح اقتضته طبيعة المنظومة المعرفية وبنيتها أما الإصلاح الثاني فهو البحث وراء أسباب وعلل ظاهرة التحول العميق الذي يشهده العالم الإسلامي في القرن الثامن الهجري فقد كان يرى في تلك المائة الثامنة زوال عالم يضعف الدول والقبائل وزوال العمران فهو بذلك يؤرخ لظاهرة جديدة في التاريخ الإسلامي ظاهرة الانحطاط وهذا إصلاح فرضته ظروف عصره والإصلاح الثالث وهو الأهم هو جعل التاريخ

(١) انجيري، فكر ابن خلدون ، ص ١٣٤

(٢) عبد القادر عرابي، قراءة سوسولوجية في منهجية ابن خلدون ص ٣٩ .

علماً بالمعنى المتعارف عليه لدى المناطقة، والعلم لدى الفارابي، ابن سينا، ابن رشد، مكون من تصورات وتصديقات والتصور هو إدراك معنى مفرد يتم الوصول إليه بالتعريف والتصديق هو إدراك العلاقة بين تصورين بحيث يمكن وصف هذا الارتباط بالتصديق أو الكذب لكنه لا يصبح علماً نظرياً إلا إذا انتظمت للتصورات والتصديقات انتظاماً خاصاً على شروط خاصة تفقيد معلوماً آخر من جنسها في التصور أو التصديق ثم ينتظم مع غيره فينبغي علوماً آخر كذلك وهذا الانتظام في التصورات والتصديقات وهذه الشروط الخاصة هي المعيار أو المنطق الخاص بالعلم الذي يتيح قبول المزيد من التصورات والمزيد من التصديقات بعد فحصها، فيتمدد بذلك العلم وينسج ويكتسب صدقية وهو أيضاً الذي ينبج الالتقاء مع علوم أخرى مما قد يتولد عنه علوم جديدة^(١).

وعلم التاريخ كان يفتقر إلى هذا المعيار الذي تقاس به الأخبار والروايات وكان التأليف التاريخي منصوراً على ظاهري التاريخ الذي هو أخبار الأيام والدول متجاهلاً لمبادئه الذي هو "نظر وتحقيق وتحليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق"^(٢).

وما قام به ابن خلدون هو كشف المعيار الذي تقاس به الروايات والذي أطلق عليه طبائع العمران والتي ترجع إليها الحوادث والوقائع لمعرفة الإمكان أو عدم الإمكان ' وهو بذلك يندم الدليل العملي على فصور منطق أرسطو من خلال تقديمه منطق خاص بالحوادث التاريخية

(١) محمد عبد الوهاب جلال، هل أسس ابن خلدون علم الاجتماع مجلة التسامح عمان العدد ١٧ ، ٢٠٠٧

(٢) ابن خلدون، المقدمة ، ج ١ ص ٦.

تأكيداً على فلسفته بأن الوجود أوسع من الأشكال الذهنية المجردة وهذا الإصلاح أمله نظرية المعرفة^(١) .

فالمقدمة إذن إصلاح استمولوجي لعلم التاريخ بتوليف وتركيب المعارف الحيوية لذلك العصر وجعله علماً بربانياً، وبإضافة دور جديد له وهو التفسير وهذا الدور الجديد أمله خصرية المائة الثامنة التي رأى فيها ابن خلدون تغييراً جوهرياً وعالمياً محدثاً يحل محل عالم في طريقه إلى الزوال.

إن ما شاهده ابن خلدون من تبدل في أحوال الأمم والممالك، وما استفراه من تاريخ الأمم والشعوب وما عاصره من حوادث الزمان والمكان خلق لديه وعياً نقدياً جعله يعيد النظر لا في طرق المؤرخين التي ينتقدها فحسب، وإنما في مغزى المعرفة التاريخية وموضوعها أيضاً فالدافع الأساسي للمعرفة الخلدونية إنما يكمن في محاولته لفهم مجتمع عصره وقوانينه. لم يكن المنهج الخلدوني طغرة كما بصوره البعض بقدر ما كان نتيجة للظروف التي فامت في عصره وأثقلت كاهله وجعلته يتمرّد على المنهج التاريخي الوصفي بعدما تدبّن له عجزه عن تفسير التغيرات البنائية التي حدثت في المجتمع العربي بعد الغزوين الصليبي والمغولي بعد غروب شمس الحضارة العربية في الأندلس تمرّد ابن خلدون على هذا المنهج الوصفي واستحدث منهجاً جديداً قوامه خبراته وتجاربه ومشاهدته واستفراه للتاريخ والمجتمع العربي الإسلامي ليس المنهج الخلدوني وصفاً لحوادث الأيام والزمان ولا تسجيلاً لأيام العرب بقدر ما هو قراءة عميقة وعلمية واستفراء موضوعي لواقع المجتمع العربي، وقد تمثل هذا المنهج التجريبي في مقدمته.

(١) محمد عبد الوهاب جلال، هل لسن ابن خلدون علم الاجتماع، ص ٧٠

تحكي المقدمة حبة ابن خلدون وتجاريه كما رواها في سفره ' التعريف بابن خلدون ' إنها ترجمة لهذا الكتاب هنا تتماها الذات الخلدونية تاريخا وتجارب، ومع أن المقدمة تعرض تجاريه ومشاهداته الخاصة غير أن الذات تذوب في الموضوع أي العمران لأن موضوع المقدمة هو العمران البشري في المقدمة يتوضع التاريخ وتفصح الوقائع العمرانية عن ذاتها. إن هذه الموضوعية التاريخية تجعل المقدمة تبدو كأنها دراسة ميدانية موضوعها المجتمع العربي وقوانينه ونظمه^(١) ، إن منهجه الذي طبقه في المقدمة والقائم على الملاحظة واستقراء الحوادث لا يستهدف إلا الأغراض العلمية الخالصة، فالمقدمة تعد دراسة ميدانية وتجريبية، وهو في بحثه للظواهر الاجتماعية يجتاز مرحلتين تتمثل أولاهما في ملاحظات حسية وتاريخية للظواهر الاجتماع أو بعبارة أخرى تتمثل في جمع المواد الأولية لموضوع بحثه من المشاهدات ومن بطون التاريخ، وتتمثل الأخرى في عمليات عقلية منطقية يجريها على هذه المواد الأولية ويصل بفضلها إلى الغرض الذي قصد إليه هذا العلم، وهو الكشف عما يحكم الظواهر الاجتماعية من قوانين^(٢).

والملاحظ أن طريقة تأليف المقدمة تشابه بدرجة ما طريقة التأليف الرياضي، فهو يبدأ الفصل بعنوان أشبه ما يكون بنظرية عامة ثم يتبعه ببرهان عقلي ثم برهان وصفي من الوقائع الحادثة ومن الأمثلة على ذلك قوله في أحد العناوين " في أن الأوطان كثيرة النبال والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة" وهذا ما يمكن أن نسميه هنا بالنظرية العامة، أما البرهان العقلي والتفسيري فيأتي بقوله: " والسبب في ذلك اختلاف الآراء والأهواء وأن وراء كل رأي منها

(١) عبد القادر عرابي، (قراءة موسيولوجية في منهجية ابن خلدون) ص ٤١

(٢) علي عبد الواحد واتى، عبقريه ابن خلدون، ص ٢٠٤

وهو عصبية تمنع دونها، فبكثُر الانتفاض على الدولة والخروج عليها في كل وقت وإن كانت ذات عصبية لأن كل عصبية ممن تحت يدها تظن في نفسها منعة وفرة".
ثم يأتي بعد ذلك البرهان الوضعي من التاريخ وذلك بقوله: "انظر ما وقع من ذلك بإفريقيا والمغرب منذ أول الإسلام ولهذا العهد، فإن ساكن هذه الأوطان من البربر أفضل قبائل وعصبيات فلم يغن فيهم الغلب الأول الذي كان لابن أبي سرح عليهم وعلى الفرنجة شيئاً وعادوا بعد ذلك الثورة والردة مرة بعد أخرى وعظم الإثخان من المسلمين فيهم.

ولما استقر الذين عندهم عادوا إلى الثورة والخروج والأخذ بدين الخوارج مرات عديدة^(١) ومن الأمثلة الأخرى قوله: "في أن المتغلبين على السلطان لا يشاركونه في الغلب الخاص بالملك" وهو هنا النظرية العامة، أما البرهان العقلي والتفسيري فهو "أن الملك والسلطان حصل لأولوية من أول الدولة بعصبية فومه وعصبية التي استتبعته حتى استحکمت له ولقومه صبغة الملك والغلب^(٢)".

ثم يأتي بعد ذلك البرهان الوضعي والمثال من التاريخ وذلك بقوله: "وقد وقع مثل هذا لعبد الرحمن بن المنصور بن أبي عامر، حين سما إلى مشاركة هشام وأهل بيته في لقب الخلافة^(٣) ومن الأمثلة الأخرى قوله "في أن الغلبة التي تحري إليها العصبية هي الملك" وهذه هي النظرية أما البرهان للتاريخي العقلي فهو: "أن العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يجتمع عليه... والاميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع

(١) ابن خلدون، المقدمة ج ١ ص ٢٧٧

(٢) (ن، م)، ص ٣١٩

(٣) (ن، م)، ص ٣٢٠

وحاكم يزعم بعضهم عن بعض، لا بد أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية وإلا لم تتم قدرته على ذلك وهذا التغلب هو الملك^(١) " .

ثم يأتي البرهان الوضعي من التاريخ، ويعطي ابن خلدون العديد من الأمثلة على نظريته وذلك بقوله: " وهو كما وقع للترك في دولة بني العباس ولصنهاجة وزناتة في كنامة ولبنّي حمدان مع ملوك الشيعة من العلوية والعباسية^(٢)، ومن الأمثلة الأخرى قوله: ' في أن الظلم مؤذن بخراب العمران^(٣) '، وهذه هي النظرية أما البرهان العقلي فهو " أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها لما يروونه حينئذ من أن غايتها ومسيرها انتهابها من أيديهم، وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقضت أيديهم عن السعي في ذلك^(٤) " .

ثم يأتي بعد ذلك الحديد من الأمثلة الوضعية من التاريخ ومن ذلك قوله: " وأنظر في ذلك ما حكاه المسعودي في أخبار الفرس ..^(٥) "

وتزخر المقدمة بالكثير من الأمثلة ومن ذلك على سبيل المثال قوله: " في إن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا مفسدة للجباية^(٦) " وقوله في أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع^(٧) " وقوله: " في إن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره^(٨) " .

(١) ابن خلدون، المقدمة ج ١ ص ٢٢٦

(٢) (ز. م) ، ص ٢٢٧

(٣) ابن خلدون، المقدمة ج ٢ ص ٨٠

(٤) ابن خلدون، المقدمة ج ٢ ص ٨٠

(٥) ابن خلدون، المقدمة ج ٢ ص ٨١

(٦) (ز. م) ، ص ٧١

(٧) (ز. م) ، ص

(٨) (ز. م) ، ص ١١١

وقوله "في أن الحاء مفيد للمال"^(١) ، وقوله "أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعلم الحضارة"^(٢) .

عناصر منهجه في كتابة التاريخ:

يقول أصحاب المذهب الوضعي في التاريخ: "إن علم التاريخ هو بلا ريب العلم الذي يتطلب أكثر من غيره أن يكون العاملون فيه على وعي بالمنهج الذي يستخدمونه. وهذه الفكرة تعبر تعبيراً صادقاً عن شعور ابن خلدون، وإن كان بعيداً عن أجواء المذهب الوضعي وفلسفته وتبدو ضرورة المنهج عند ابن خلدون كتعبير عن مقتضى التحليل الناتج من تصوره لموضوع التاريخ، فالنزابط شديد بين المنهج والموضوع"^(٣).

يقوم منهج ابن خلدون في النقد التاريخي على جملة قواعد يجب الالتزام بها في تحقيق الروايات التاريخية منها إرجاع الأخبار والآثار إلى طبائع العمران وأحواله فهي من أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صحيحها من سقيمها^(٤). ومنها تحكم العادة وقواعد السياسة والأحوال في الاجتماع الإنساني وقياس الغائب بالشاهد والحاضر بالذاهب، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار وإخضاعها للعقل حيث الإمكان والاستحالة مع ضرورة تطابقها مع طبائع العمران^(٥).

ومنها أيضاً التركيز على نقد متون الأخبار وتقديمها على نقد الأسانيد، لأن النظر في المتن من حيث الإمكان والاستحالة سابق على نقد الإسناد فلا يرجع إليه حتى يعلم الخسر في

(١) ابن خلدون، المقدمة ج ٢ ص ٣٥٦

(٢) (ن، م)، ص ٣٥٦

(٣) ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص ١٤٨

(٤) ابن خلدون، المقدمة، ج ١ ص ٧

(٥) (ن، م)، ص ١٣

نفسه أهو ممكن أم ممتنع، فإذا كان مستحيلاً فلا فائدة من النظر فيه فأصبح ذلك أهم من نقد الإسناد ومقدماً عليه^(١).

ورغم أن منهج الإسناد أي تصحيح الخبر بناءً على مدى الثقة بناقله قد تم تجاوزه منذ القرن الثالث خاصة، لكنه تجاوز ظاهري ذلك أن نمطاً من التاريخ كان قد تكون بالفعل ليفره أئمة هذا العلم وليخلدوه، بالإضافة إلى أن وقوع الكتابة التاريخية في التقليد لم يزد إلا إلى إعادة لا تنتهي لإنتاج أخطاء منهجية وإفامة تاريخ يعتمد الثقة بأشخاص الرواة مغياساً وحيداً لصحة التاريخ^(٢).

لذلك حاول ابن خلدون أن يضع منهجاً للكتابة التاريخية مفارقاً لمنهج سابقيه من المؤرخين حيث جعل الإسناد منهجاً ثانوياً عند تمحيص الأخبار وقدم عليه التمهيص بمعرفة أصول المياسة وقواعد الاجتماع الإنساني.

ويشير ابن خلدون إلى ضرورة أولية وهي ضرورة النقد وهذه الإنارة ليست في الواقع سوى تعبير آخر عن موقفه العام حيال كل عملية معرفة، وهو نفسه يعطي بالممارسة الدليل على أهمية النقد وكيفية ممارسته والذين يوجه إليهم سهام نقده هم أكثر العلماء اعتباراً في المجتمع أنهم المفسرون والمؤرخون والفهاء ويناقش بعض أفكارهم وأخبارهم مناقشة صريحة على أساس ما تسمح بتوكيده الوقائع الثابتة فالحق عند " لا يقاوم سلطانه والباطل يفتن بشهاب النظر شيطانه والناقل إنما هو ينقل والبصير؛ تغد الصحيح إذا تمقل والعلم يجلو

(١) ابن خلدون، المقدمة ج ١ ص ٥٥

(٢) علي أومليل، الخطاب التاريخي، ص ١٣-١٤

لها صفحات الصواب ويصقل" والناقد البصير فسطّاس نفسه في تزبيبتهم فيما ينقلون أو اعتبارهم^(٣)."

ثم فرق ابن خلدون بين الخبر الشرعي والخبر البشري، وجعل نقد الإسناد خاصاً بالأول ونقد المتن خاصاً بالثاني، ويشير لذلك بقوله: "وإنما كان التعديل والتجريح هر المعتبر في صحة الأخبار الشرعية لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصحتها وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضيظ وأما الإخبار عن الوقعات فلا بد من صحتها وصحتها من اعتبار المطابقة، فلذلك وجب أن ينظر في إمكان رفعه وصار أهم من التعديل ومقدماً عليه إذ فائدة الإنشاء مغنسة منه فقط وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة^(٤)."

إذن فشواغل ابن خلدون المنهجية أدت به إلى ابتكار قانون المطابقة والذي نستطيع أن نوجزه في ملاحظة الاجتماع الإنساني وعوائده وأحواله التي ترد إليها الأخبار التاريخية، فإذا وافق الخبر تلك القواعد والأحوال تحكم بإمكانية وقوعه وإلا فلا. كما أدت شواغله المنهجية إلى ابتكار قوانين وقواعد منهجية وتفسيريه فابن خلدون دعا إلى تطبيق قانون السببية أو العلية على الظواهر الاجتماعية وكذلك دعا إلى تطبيق قانوني التشابه والتباين لتفسير تشابه وتباين أحوال المجتمع.

ويتقسم منهج ابن خلدون في كتابة التاريخ إلى قسمين: القسم النظري أو الفلسفي والنقسم العملي أو التفني، في الجانب النظري اعتبر ابن خلدون أن علم التاريخ إنما هو خبر عن العمران للبشري والإنسان وطبائعه ونقلب أحواله، ولذلك فقد حدد أسس ذلك العمران وموقع الإنسان

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٧.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٥٥.

للمركزي فيه وأحوال معائنه في تفرقة أرسطية بين الصورة والمادة وبذلك تكون لعلم التاريخ والعمران ثلاث وظائف:

الكشف والفهم والتقدير، ففي الكشف تجري معاينة الواقعة وفي الفهم يجري النظر في تجريدها وصولاً إلى فراعته قراءة صحيحة، أي تبيان علاقتها بطبائع العمران وفي التقدير تجري المقايسة ويجري الاعتيار بحثاً عن الإمكانيات المستقبلية أما في الجانب العملي أو التقني والمتصل بالكتابة التاريخية، فإن ابن خلدون يتحدث عن طرائق نفذ الأخبار لجهة أليات النقل ولجهة موافقتها لطبائع العمران والموجودات ولجهة ملاءمتها لما نعرفه ونشهد من سياقات وأحوال وعوائد وأعراف^(١).

ويربط ابن خلدون بين التاريخ كعلم وبين الحكمة، فالتاريخ عنده ظاهر وباطن علم وفن: "إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى... إلا أنه في باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق فهو لذلك أصيل في الحكمة وعريق وحدير بأن يعد في علومها وخلق^(٢)".

أي أنه هنا يتوصل إلى فلسفة التاريخ ويؤكد شموليتها عن طريق الربط بين ظاهري التاريخ وباطنه وهي محاولة فذة في فهم التاريخ وتحليل أحداثه وردها إلى عطلها وأسبابها البعيدة والغريبة، فالتاريخ عنده لم يعد سرداً للحوادث بل لفد أصبح تعليلاً لها كما لم يعد حوادث مفككة عن سياقها وظروفها وملايساتها، وهو أول من قال بأن التاريخ علم له موضوعه ومنهجه الذي ينتهي به إلى طائفة من الفوائن العامة التي يمكن بها تفسير الأحداث البشرية تفسيراً علمياً يرد كل حدث إلى أسبابه وعوامله.

(١) رضوان السيد، مجلة السامح، مسقط، ٢٠١٦، عدد ١٧ مؤشرات ابن خلدون ص ١٣٥ وزارة الأوقاف

عمان.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ١ ص ٦٠

فابن خلدون قد نهج طريق التحليل والنقد والاستقصاء والملاحظة وتحليل الأخبار ونقدتها ننداً علمياً والتعريف بمواطن الخبر واستقصاء مضامنه ومنقشة الروايات والمقارنة بينها فالتاريخ لا يكون علماً صحيحاً إلا إذا كانت رواية الأحداث مطابقة للوقائع.

"وفد أدت البفاليا الفلسفية التي ارتكز عليها إلى تصور جديد لكتابة التاريخ وتفسيره، فالخبر التاريخي الذي أراد ابن خلدون كتابته وهو خبر معقول أنه خبر نازح إلى الصورة العلمية مع الحنين إلى التفسير الفلسفي"^(١).

فابن خلدون وفي سياق بحثه في الأحداث التاريخية المتتابعة والواقعات المتتالية كان يبحث عن العام المتكرر على مر الأجيال من حيث الشكل والمضمون، الذات والموضوع، الجوهر والظاهر، السيرة والتطور في إطار واقعية عقلانية تنزع إلى العلم، أولاً وقبل كل شيء فهو لم ينظر إلى الأحداث والوقائع التاريخية والاجتماعية باعتبارها شكلاً مجرداً بل هي تغيير في إطار الواقع الموضوعي المحسوس "وبمما أنه أول مؤرخ حاول أن يوضح أسس علم التاريخ الصحيح وقوانين تطور المجتمعات"^(٢).

وهو ينتقد بشدة المنطقيين على كتابة التاريخ ووقائعه ويحرفونها ويشوهونها أولئك الذين لا يبحثون ولا يحفون بل إنهم فوق هذا وذلك يلفقون الأحداث ويختلقونها وخطأ المتطلسون بدسائس من الباطل وهو فيها أو ابتدعوا وزخارف من الروايات المضغفة لقفوها ووضعوها واقفي تلك الآثار الكثير من بعدهم واتبعوها وأدوها إلينا كما سمعوا ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحداث ولم يراعوها ولا رفضوا تراهل الأحاديث ولا دفعوها فالتحقيق قليل

(١) ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون دار الطليعة بيروت ط٢ ١٩٨٠ ص ١٧٧-١٨٦

(٢) خليل شرف الدين، ابن خلدون دار مكتبة الهلال بيروت ١٩٨٥ ص ٨٥

وطرف التفتيح في الغالب كليل والنلط والوهم نسيب للأخبار وخبيل والتقليد عربى في
الأمميين وسليل والنظفل على القنون عريض وطويل ومرعى الجهل بين الأتام وبيل^(١) .

ومن خلال ملاحظاته وأرائه في كتابة التاريخ نلاحظ بوضوح منهجه العلمي في البحث
التاريخي، إذ يضع مفهوماً جديداً للتاريخ قائماً على الأساس النقدي المنهجي وهو يركز كثيراً
على التحليل والفهم الدقيق للأحداث التاريخية وذلك أن التاريخ عنده هو تدوين لصيرورة
العمران بكل تفاعلاته^(٢) إنه كان سباقاً إلى تفسير التاريخ وفق منظور علمي وأنه كان رائداً
عندما قرر أن التاريخ علم كسائر العلوم تحكمه قوانين وسنن ثابتة لا تتغير أو تتبدل، وأنه من
الخطأ الجسيم النظر إلى التاريخ باعتبار أنه أحاديث جزئية منفعة أو أحداث ووقائع متناثرة لا
يربط بينها أي رابط ولا تحكمها قواعد أو أصول ثابتة^(٣).

وقد انتقد بشدة من سيفوه من المؤرخين والذين لم يكلفوا أنفسهم مشقة فهم التاريخ وحقيقته هدفه
" يجب أن يعرف بعمق أسباب كل حادث ومصادر كل إفادة"^(٤).

وهو يوجب على المؤرخ ألا يقتصر على الشكل الخارجي للتاريخ، بل يجب أن يبلغ
خصائصه الداخلية وحقيقته العميقة، لأن التاريخ عنده يحمل في باطنه النظر والتحقيق والتحليل
وهو علم بكينيات الوقائع أي جوهرها ومضمونها وحقيقتها وأسبابها ونتائجها فلتتاريخ ظاهراً
وباظناً ويعتقد ابن خلدون أن من مؤرخي الإسلام من لم يتجاوز ظاهر التاريخ بالاكتماء بنقل
الأخبار صادقها وكاذبها لا يعللون ولا ينقدون وهذا يوقعهم بالمغالطة والكتب، ويرى ابن
خلدون أن النقل المجرد لوقائع التاريخ دون التمعن والتدقيق والمقارنة بين أحداث الماضي
والحاضر وما يمكن أن يتجلى في أحداث المستقبل فإنه لا يعدو أن يكون سوى مغالطات في

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١ ص ٦.

(٢) زكريا بشير إمام، جوانب فلسفية في مقدمة ابن خلدون، دار السودانية الحريم ١٩٨٥ ص ٤٠.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ج ١ ص ٩.

الحكايات وروهم بعيد عن جادة الصدق فالتاريخ عند ابن خلدون "عزير المذهب" وهو غير مفتوح للخيل والحكايات المنمقة فهو علم يحتاج إلى معرفة عالية جداً ولا يقوى عليه إلا الرجال النادرون عقلياً وأخلاقياً، وهكذا ترسم المشكلة رأساً في خطوطها العريضة ففي الجهة الأولى توجد المزالقات والمغالطات فمن أجل الفيض على الواقع التاريخي ينبغي للفكر أن يفتح على جميع ما تزخر به حياة البشر، إذ إن دور الفكر لا يبرند إلى تسجيل سلاسل الوقائع وإنما يتجاوز السلاسل لكي يمانق الواقع في جملة من هنا الحاجة إلى مأخذ ومعارف متنوعة"^(١).

وهو يحض على ضرورة إبعان النظر في وقائع التاريخ الماضي وقياسها بالحاضر باعتبار أن التاريخ حلقات مترابطة ومؤثرة ببعضها، فأحداث التاريخ ليست منعزلة عن زمانها وليست منقطعة عن سياقها التاريخي الماضي والمستقبلي، ويهاجم ابن خلدون أولئك المؤرخين من ضعفة النظر والغفلة عن القياس "فقد زلت أقدام كثير من الإثبات والمؤرخين من ضعفه النظر والغفلة عن القياس وتلفوها هم أيضاً كذلك من غير بحث ولا روية واندرجت في محفوظاتهم حتى صار فن التاريخ وأهياً مختلفاً وناظره مرتبكاً وعد من مناحي العامة فإذا يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بفراغ السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والنفاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب رسائل الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين العائف من الوفاق أو يون ما بينهما من الخلاف وتعليل المتفق منها والمختلف والغيام على أصول الدول والمثل ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال لفائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث

(١) ناصب نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص ١٢٧

وافتقاً على أصول كل خدر وحببند بعرض خير المنقول على ما عنده من الفوائد والأصول فإن واقفها جرى على مقتضاها كان صحيحاً وإلا زيفه واستعنى عنه^(١) .

وهذا يكشف ابن خلدون أولئك المؤرخين الذين لا يكتبون من وزع من ضمائرهم بموضوعية تضفي على حركة التاريخ من حيث هو وقائع وأحداث تتعلق بحياة الشعوب والأمم وتطورها العمراني بل هم يدونون ويقلمون حسب ما تمليه مصالحهم الأثنية وعلاقتهم بالحكام أو من يدفع لهم رقتهم التي تتحدى الحدود بالحكام، إضافة لجهلهم بنوايين النظم والعمران أو النقل دون التدقيق في صحة الوقائع أو التحزب الأعمى^(٢) .

إن هذه النظرة السلبية قادت ابن خلدون إلى ضرورة تجاوز حدود السرد البسيط للأحداث التاريخية والوصف المباشر للوقائع الاجتماعية والنقل الميكانيكي للحقائق والثقة المطلقة بما جاء به الأسبقون وعدم التحليل النافذ لأرائهم وأحكامهم ولما نقلوه من أحداث، تجاوز كل ذلك إلى تفسير هذه الأحداث وتلك الوقائع والحقائق إلى فهم طبيعتها الجوهرية^(٣) .

"التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بحصر أو جيل فأما ذكر الأحوال العامة للأقوام والأجيال والأعصار فهو أس للمؤرخ ينبغي عليه أكثر مقاصده ويتبين به أخباره"^(٤) .

وهو هنا يميز بين التاريخ العام كنظرية عامة للتاريخ كعلم يدرس في الفوائين الاجتماعية العامة في "الأحوال العامة" للاجتماع البشري وبين التاريخ الخاص أو الملموس

(١) ابن خلدون، المقدمة ج ١ ص ٤١

(٢) إبراهيم عبد الله عيسى، المنهجية والمعاصرة لدى ابن خلدون. ص ٦١-٦٠ .

(٣) نعيم النعاني، ابن خلدون وبدايات التفسير المعادي للتاريخ، دار الهمداني المنن ط ١ ١٩٨٤ ص ٤٣ .

(٤) ابن خلدون، المقدمة ج ١ ص ٤٥ .

الذي يجب أن يكون عرضاً وتفسيراً للحوادث التاريخية المعطاة على ضوء تلك القوانين العامة التي يدرسها التاريخ العام.

ولا يكتفي ابن خلدون بلفت الانتباه إلى مغالط المؤرخين تلميحاً أو تصريحاً، بل يحلل أسباب هذه المغالط ويفندها، ويصنفها، وفي رأي ابن خلدون ترجع أسباب هذه المغالط في الأخبار التاريخية إلى ثلاثة رئيسية هي:

التحيز المغرض، الثقة الساذجة، الجهل بطبائع الأحوال في العمران في الفئة الأولى يضع ابن خلدون تأثير الاعتقادات والتحيزات المختلفة أي ما يسميه "التشيعات للأراء والمذاهب" وحب النفر من أصحاب الجاه والزعامة، مما يسبب ضعفاً في الاستعداد النقدي تجاه الأخبار أو ميلاً إلى الاستفاضة في الأخبار على غير حقيفة، فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمييز والنظر حتى يستبين صدقه من كذبه " وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلته قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة وكان ذلك الميل أو التشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فيقول الكذب ونقله^(١).

وفي الفئة الثانية يضع الثقة بالناقلين وتوهم الصدق فيهم والذهول عن المقاصد الخفية وولوع النفس بالغرائب فالتحيز المغرض والثقة الساذجة سواء عند الراوية الأول أو عند الناقل الحافظ أو عند المؤرخ أسباب يتطرق الكذب بموجبها إلى الحير فلا بد للمؤرخ الرصين من تجنبها وذلك بالاعتدال والتمحيص والشك والتروي ويؤكد ابن خلدون أن الكذب في الروايات من أسباب أخطاء المؤرخين حيث قد يعتمد المؤرخ على مقولات نفسية تعكس قدراً كبيراً من المغالاة والمبالغة والنهويل وخرافات العامة والخيال والذهول فالهدف من

(١) ابن خلدون، المقدمة ج ١ ص ٥٦.

المغالاة والزيادة في الأعداد والتفخيم في المناظر بهدف التأثير في النفوس وإحداث الإغراب اللازم للإقناع، أما النسب الثالث، أي الجهل بطبائع العمران ومقتضياتها فهو في نظر ابن خلدون أهم أسباب للكذب في الخبر التاريخي، ولذلك لا يمكن للمؤرخ الحفيظ الهادف إلى خبر عن التاريخ الواقع فعلاً^(١) أن يكتفي بروايات المخبرين والشهود سواء كانوا جديرين بالثقة أم لا.

ويؤكد ابن خلدون على أن واجب المؤرخ الحفيظ أن ينفذ إلى شبكة الرقائع التاريخية ويعرف هذه الوفائع بطابعها الفردي وطبيعتها العامة، فالمراسل التاريخية غير متماثلة ومتطابقة في مضمونها وإن كانت في كثير من الحالات والجوانب متشابهة^(٢)، وينبه ابن خلدون إلى هذه الأمور ويحذر من الوقوع فيها، كما أنه يدعو المتتبعين لوقائع التاريخ وأحداثه وتتابعها ونظما للأجيال أن يتوخوا الدقة في نقلهم، وهو يصنف بشكل دقيق في مقدمته تلك الأسباب فائلاً^(٣) ولما كان الكذب متطرفاً للخبر بطبيعته له أسباب تقتضيه^(٤) وهو يحمل هذه الأسباب بما يلي:

- ١- عدم الموضوعية بسبب للتشيعات للأراء والمذاهب "لأن التشيع أشبه بغطاء على عين البصيرة يحول بينها وبين التمهيص والنظر وهما المعول في تبيان الصدق من المزيف".
- ٢- الثقة بالناقلين وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح.
- ٣- الذهول عن المقاصد فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب^(٥) .

(١) إبراهيم عبدالله، المنهجية والمعاصرة لدى ابن خلدون ص ٦٢

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ١ ص ٥٢

(٣) (ن، م)، ص ٥٢

٤- تروم الصدق، وهو كثير وإنما يحيى في الأكثر من جبة الثقة بالنقلين ومنها الجبل

بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلس والتصنع، فينقلها المخبر كما

راها وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه^(١) .

٥- تقرب الناس على الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال

وإشاعة الذكر بذلك فتستفيض الأخبار بها على غير حقيقة، فالنفوس مولعة بحب الثناء

والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاء أو ثروة وليسوا في الأكثر براغبين في

الفضائل ولا متنافسين في أهلها^(٢) .

٦- الجيل بطبائع الأحوال في العمران " فإن كل حدث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً لا بد له

من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من الأحوال^(٣) .

٧- الدهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الإعصار ومرور الأيام وهو أمر لا

يتقن له إلا القلة من المؤرخين، وذلك لأنه أمر لا تظهر نتائجه إلا بعد مرور الوقت

وبصفه ابن خلدون بأنه داء دوي وشديد الخفاء إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة فلا يكاد

يتقن له إلا الأحاد من الخليفة^(٤) .

وهنا تبرز أماننا قضيتان: الأولى تتعلق بصدق المؤرخ وأخلاقه وطريقة تفكيره أي بالصفات

الفعلية والخلفية، أما الثانية فتتعلق بالمنهج أي بالمعرفة التاريخية للمؤرخ أي بموضوعيته

بالصفات التي تتوفر في المؤرخ لمعالجة المعلومات وتوضيحها وربطها في سياق تاريخي

صادق وسليم، كي تتحقق فلسفة التاريخ بموضوعيتها التاريخية، ويرى ابن خلدون أن من

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١ ص ٥٣

(٢) (ن، م)، ص ٥٣

(٣) (ن، م)، ص ٥٣

(٤) (ن، م)، ص ٤١

بتصدى لكتابة التاريخ يجب أن تتوفر فيه مجموعة من الشروط والصفات إذ " يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف وتحليل المتفق منه والمختلف والقيام على أصول الدول والملل ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال الفائمين بها وأخبارهم حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث وفاقاً على أصل كل خبر وحيث يذكر خبره المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وقفها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً وإلا زيفه واستغنى عنه"^(١)، إذن للحصول على شروط المعرفة التاريخية الحقة فإنه يجب التوقف أمام ثلاث مجموعات من الأفكار هي:

المجموعة الأولى وتشتمل على المعارف الضرورية لتحديد الحادث التاريخي تحديداً مضبوطاً وهي العلم بالسياسة وخبابا السلطة والحكم والعلم بالدولة كمحور في الحياة الاجتماعية التاريخية والعلم بكل الأحوال الاجتماعية ابتداء بشروطها الطبيعية وانتهاء بأعلاها أي الأخلاق، أما المجموعة الثانية فتدور حول النشاط العقلي الذي من شأنه أن يبلور المعارف المختلفة في سبيل تثبيت الحوادث التاريخية، وأخيراً المجموعة الثالثة والتي تنتج من تمازج المجموعتين السابقتين فالعلم التاريخي يتطلب إصدار أحكام تمييزية وثمة واقعات مربية ينبغي رفضها وثمة واقعات ينبغي قبولها والرفض والقبول يكونان باسم الواقع بواسطة الاستدلال وإتمام هذه المهمة يستلزم بالطبع صفات معينة عن المؤرخ، كما أن المعرفة التاريخية تتطلب للنقد الصارم فالمؤرخ يحتاج إلى موسوعة معرفية وعلوم متعددة تسمح له بالتنقل بحرية عبر

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٤١.

الزمان والمكان بحثاً عن الأسباب والعلل لفهم حركة التاريخ والانطلاق من الحاضر لفهم الماضي والخصوص في الماضي لفهم الحاضر.

العلاقة بين المقدمة وكتاب العبر:

يرتكز الاعتراف العالمي بعفوية ابن خلدون على خطأ مزدوج: الأول يتعلق باعتبار الكتاب الأول من العبر مقدمة أو بلغة عامة مدمات لتاريخه العالمي، بينما يشير نصريحات الكاتب الواضحة والمكررة أن الأمر يتعلق بجزء لا ينجزاً من العبر والخطأ الثاني الذي هو نتيجة لذلك العمى المحير هو النظر إلى الكتاب الأول نفسه كتعبير عن فكر نفيض للفكر السائد في العالم الإسلامي، بينما ما يتضمنه الكتاب الأول ليس إلا نتيجة من النتائج المنطقية لهذا الفكر^(١).

كما أن العديد من الباحثين قد تماطلوا عن موقع المقدمة والتعريف من كتاب العبر واعتبر بعضهم أن هذه الكتابات منفصلة عن السرد التاريخي أي الكتاب الثاني والثالث، لذلك اكتفى البعض بدراسة المقدمة فقط وعمق بعضهم أبحاثه حول أنماط كتابة المفكرين في المجال العربي الإسلامي لسيرهم الذاتية واعتدوا التعريف حتماً أدبياً وأنموذجاً بالغ الأهمية جذير بالدراسة، وليس في حاجة لربطه ببغية أجزاء العبر^(٢).

وانطلاقاً من هذه الاستنتاجات سحرو لأنفسهم بتحقيق ونشر المقدمة أو التعريف معزلاً عن التأليف الجامع، لكن الشواهد الكثيرة في جميع أجزاء كتاب العبر تشير إلى أن كتاب العبر بأجزائه السبعة وكتبته الثلاثة إضافة إلى التعريف هي وحدة متكاملة غير مجزأة على المستوى المعرفي بعض عناصرها تسند الأخرى، ورغم وضوح التقسيم المتبع من قبل ابن

^(١) عبد السلام المتدادي، ابن خلدون من منظور آخر، ص ٨٧.

^(٢) ناجية بوعجيلة، حفرات في الخطاب الخلدوني، ٢٠٠٨ ص ٢٦١.

خلدون للجزء الأول من العبر، فإن بعض الدراسات قد قدمت على أساس انفصال كلي لهذا الجزء الأول وللتعريف عن بنية الأجزاء المحتوية على الكتاب الثاني والثالث في حين أن الفراءة المعمقة لكامل كتاب العبر، ولاسيما التعريف لا تمكنا من أي مبرر منطقي لهذا العزل ويذهب البعض إلى إثارة إشكالية أخرى تتعلق بالعبر وتثير الجدل حول ما الذي سبق في الكتابة التاريخ أم المقدمة ؟

والأجدر هنا ولحسم هذا الجدل، الأخذ بما صرح به ابن خلدون نفسه وبكيفية وضعه لتأليفه في صيغته النهائية هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن المستفح للأجزاء التاريخية يجد العديد من الإحالات التي صاغها ابن خلدون ونشير إلى ما كتبه بالكتاب الأول، وبالتالي فإن هذه الإحالات تفضح بأنه قد كتب العبر على المنوال الذي بين أيدينا حالياً والذين يحتفون عكس ذلك لم ينظفوا إلى هذه الإحالات أو لم يفروا تاريخ ابن خلدون واكتفوا بدراسة المقدمة فحسب، يقول ابن خلدون خلال حديثه عن كتابه في المقدمة "ورتبته على مقدمة وثلاثة كتب المقدمة في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع بمغالط المؤرخين الكتاب الأول في العمران وذكر ما يحرض فيه من العوارض للذانية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم وما لذلك من العلل والأسباب، الكتاب الثاني في أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ مبدأ الخليفة إلى هذا العهد وفيه الإلمام ببعض من عاصروهم من الأمم والمشاهير ودولهم مثل النبط والسريانيين والفرس وبني إسرائيل والفيط ويونان والروم والترك، الكتاب الثالث في أخبار البربر ومواليهم من زناته وذكر أوليتهم وأجيالهم وما كان لهم بديار المغرب خاصة من الملك والدول، ثم لما كانت الرحلة إلى المشرق لاجتلاء أوقاره وفضاء الفرض والسنة في مطافه ومزاره والوقوف على آثاره في دواوينه وأسفاره فأهدت ما نقصني من أخبار ملوك العجم بتلك الديار ودول الترك فيما ملكوه من الأقطار واتبعت بها ما كتبت في

تلك الأساطير وأدرجتها في ذكر المعاصرين لتلك الأجيال من أمم النواحي وملوك الأمصار منهم والضواحي^(١).

وفي ختام كتابه الأول (المقدمة) يشير ابن خلدون إشارة واضحة إلى نوع العلاقة بين المقدمة والتاريخ من حيث الأسبقية في التأليف وذلك بقوله: "أتممت هذا الجزء الأول بالوضع والتأليف قبل التنقيح والتهذيب في مدة خمسة أشهر آخرها منتصف عام تسعة وسبعين وسبعمان، ثم نفخته بعد ذلك وهذبه وألحقت به من ترايخ الأمم كما ذكرته في أوله وشرطته"^(٢).

وقد تساءل العديد من الباحثين في العلاقة القائمة بين نظرية ابن خلدون في التاريخ التي وردت بالكتاب الأول (المقدمة) وبين التاريخ الذي ألفه بالكتابين الثاني والثالث، فاستنتج جليهم أن هذه العلاقة مفقودة، يقول كراشكوفسكي مثلاً "وجميع هذه البحوث تتفق في جوهرها على أن ابن خلدون لا يرتفع في القسم التاريخي من مصنفه إلى مستوى تلك النظريات التي يعرض لها في المقدمة، وأشار محمود أمين العالم إلى أن كل فلسفة التاريخ هي في تقديره فلسفة أكثر منها تاريخاً فهي أحياناً أقرب إلى الفكر المثالي منها إلى الفكر الموضوعي العلمي، لكن حامد نصر أبو زيد يرى أن تطبيق المنهج أشد خطورة ودلالة على أصالة المؤرخ من المنهج النظري نفسه، فكم من تصورات نظرية ذهنية تتجاوز إطار الواقع وتعلو على عليه لكنها سرعان ما تنهار أمام صلابة الواقع في حين أن علي أرمليل يشير إلى عدم إمكانية الفصل منهجياً بين الكتاب الأول وكتاب التاريخ بدعوى عدم التطابق ذلك أن المسألة لا تعني عدم التطابق بقدر ما تعني الإحالة التي تكون صريحة كالأمثلة التي يوردها في الكتاب الأول ليوثق نظرياته، فالإحالة تظل أساساً ضمناً وهو نفس الاتجاه الذي سلكه محمد

(١) ابن خلدون، المقدمة ج ١ ص ١١

(٢) ابن خلدون، المقدمة ج ٢ ص ٣٤٥

القبلي الذي عمق دراسة هذه الروبا التي تفسر حسب رأيه التعارض بين عمق وتفرد المقدمة وضحالة بنية كتاب العبر باستثناء ما كتبه عن تاريخ بلاد المغرب ويشير القبلي في هذا الصدد إلى أن المقدمة هي مجرد أداة وضعت لغاية معينة هي فرز الأخبار وتمحيصها قبل الأخذ بها أو التكتلي عنها وهذه الأداة وإن بلغت ما بلغت من الأصالة والإتقان تظل داخل المشروع العام مجرد جهاز وظيفي بالنسبة لصاحب المشروع، فوضع الأسلوب يختلف عن إمكانية استعماله أو الاستفادة منه، فطبيعي أن يأتي للتاريخ مغايراً للمقدمة شكلاً ومضموناً ومنهاجاً، ولا يمكننا بالتالي مطالبة ابن خلدون بتنفيذ مشروعه المستحيل ويؤكد محمد المزوغي أن "قارئ المقدمة، ينظر من ابن خلدون ذلك التوجه المنهجي العلمي وتلك النزعة الموضوعية المنجردة في سرّ أحداث التاريخ لكن الرجل عند مباشرة عمله وتفعيل مبادئه حفيظة يخيب آمالاً بشكل رهيب فهو يدمر ما افترضه وينقض أسس منهجه ومفاهيمه العلمية حينما ينزل من التخطيط المنهجي النظري إلى الواقع العيني"^(١).

لكن الشواهد الكثيرة والتتبع الدقيق والفرازة العميقة لجميع أجزاء كتاب العبر تشير إلى أن مجمل هذه الآراء قد نحاكت على ابن خلدون أو اقتصرت على دراسة المقدمة والاطلاع بشكل غير شمولي على بنية أجزاء العبر من حيث مدى تطبيق ابن خلدون لمنهجه في كتابه التاريخ وهذا السؤال الذي ستجيب عنه الدراسة في الفصل الأخير.

أما عن ارتباط المقدمة بالعبر فالشواهد والإحالات الواردة تقدم الدليل الواضح على أن المقدمة ما هي إلا الجزء الأول من كتاب العبر فالإحالات في الكتاب الأول أو المقدمة تتجاوز عمالية الربط بين مختلف أجزاء الكتاب لتقدم وظيفة منهجية تكمن في الاستدلال المزيج على صحة

(١) ناجية بوعجيلة، حريات في الخطاب الخلدوني، ص ٢٦٠-٢٧٠.

كل من المقدمة والتاريخ في استادهما لبعضهما البعض، فالأولى تقدم الاستدلال والثاني يقدم تطور الأحداث بما يثبت صحة الاستدلالات فالمقدمة تمثل الفوائين والعسر يمثل المختبر كما أن المرجعية الفكرية التي صدرت عنها المقدمة هي نفسها المرجعية التي صدر عنها التاريخ، أما الأمثلة على للشواهد والإحالات التي توضح للترابط المنهجي بين المقدمة والعبر وأنهما كتاب واحد فهي كثيرة ننوزع في جميع أجزاء المقدمة والعبر ومن ذلك قوله عند حديثه عن مقتل نففور ملك الروم 'كان نففور ملكاً بالقسطنطينية وهي البلاد التي بيد بني عثمان لهذا للعهد ... ولم يزل يترقى في الأطوار إلى أن نال من الملك ما ناله وهذه غلطة ينبغي للعلاء أن ينتهروا عنها ولا ينال الملك من كان عربياً في السوقة وفقيداً للعصابة بالكلية وبعيداً عن نسب أهل الدولة فقد تقدم من ذلك في مقدمة الكتاب ما فيه كفاية^(١).

ومن موقع آخر وخلال الحديث عن دولة بني الأحمر يشير إلى المقدمة بقوله: "واستبد السلطان الفقيه ابن الأحمر بملك ما بقي من الأندلس وأورثه عقبه من غير فييل ولا كثير عصابة ولا استكثار من الحامية إلا من يأخذه، الحلاء من فحول زنانة وأعباس الملك فينزلون بهم غزى ولهم عليهم عزة وتغلب، وسبب ذلك ما قدمناه في الكتاب الأول من أفقصاد الغبائل والعصائب بأرض الأندلس جملة فلا تحتاج الدولة هناك إلى كبير عصابة"^(٢)، ويشير بموقع آخر إلى المقدمة عند حديثه عن نسب لشخص يدعى سميع وذلك بقوله: "ويقول رعاهم أن سميعاً هذا هو الذي ولنته العباسية أخت الرشيد من جعفر بن يحيى البرمكي، وحائى لله من هذه المقالة في الرشيد وأخته وفي انتساب كبراء العرب من طي إلى موالى العجم من بني

(١) ابن خلدون، المعبر ع ٢٩٥ ص

(٢) (ن، م)، ص ٢٠٦

برمك وأنسابهم ثم أن الوجدان بحيل رياسة هؤلاء على هذا الحي إن لم يكونوا من نسبتهم وقد تقدم مثل ذلك في مقدمة الكتاب^(١) *.

وبموقع آخر عند حديثه عن نسب آل فضل وآل الجراح يشير إلى المقدمة بقوله: "وإن كان انقراض أعقابهم فهم من أقرب الحي إليه، لأن الرياسة في الأحياء والشعوب إنما تتصل في أهل العصبية والنسب كما مرّ أول الكتاب^(٢) *.

وعند حديثه عن سد مأرب يشير إلى المقدمة بقوله: "لأن المباني العظيمة والهيكل الشامخة لا يستقل بها الواحد كما قدمنا في الكتاب الأول^(٣) *.

إن يمكن القول بأن تنفيذ منروع الرواية التاريخية لم يأت إلا كمحاولة لعرض نسيج الواقع التي تحمل المقدمة نظريتها^(٤) ، فالعلاقات الداخلية بين المقدمة والكتابين الآخرين تتطابق من المقدمة لا العكس، وإذا تصورنا ما يتطلبه تطبيق المبادئ والقواعد التي عرضها ابن خلدون في المقدمة على مجمل الواقع التاريخي الذي يروي لكتابين الثاني والثالث أخيلره فإننا نفتتح عند ذاك بضخامة المهمة، وبالتالي عدم صواب ومبالغة الاعتراض الفائم على اتهام ابن خلدون المؤرخ بعدم الالتزام بأفكاره النظرية.

(١) ابن خلدون، المعبر ح ٥ ص ٥١٨

(٢) (ن، م)، ص ٥١٩

(٣) ابن خلدون، المعبر ح ٦ ص ٥٨

(٤) ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص ١٢٩

الفصل الرابع

تطبيق ابن خلدون لمنهجه في كتابة التاريخ

المجال التاريخي لكتاب العبر

يقول ابن خلدون في إشارة إلى اسم كتابه في التاريخ: «ولما كان مشتملاً على أخبار العرب والبربر من أهل المدر والوبر، والإلمام بمن عاصروهم من الدول الكبر، وأفصح بالذكري والعبر في مبادئ الأحوال وما بعدها من الخبر سميته (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصروهم من ذوي السلطان الأكبر)»^(١).

وهذا العنوان يشير إلى أن الكتاب رسالة في تاريخ العالم يسرد من خلالها الخبر التاريخي المتعلق بالعرب والبربر، وكذلك الشعوب المعاصرة لهما التي اتسمت بشيء من الأهمية التاريخية بسبب ما نمتعت به من قوة ونفوذ.

إن العنوان الفرعي لكتاب العبر والذي يشار إليه بكلمة التاريخ، يشير إلى أن الكتاب سيعالج أيضاً ذلك المنصر الأساسي (المبتدأ)، الذي يصاغ منه الخبر التاريخي، واستعمال هذا المصطلح، هو بالطبع استعمال مجازي، فابن خلدون يستعمله كي يبين علاقة الأولوية، منطقية ووحودية، بين هذا المبتدأ والكبر التاريخي، وهو المصطلح الذي يدل أيضاً على (خبر) المبتدأ في علم الفحو والصرف، أي بعبارة أخرى يتكون التاريخ من مقدمة ومن سرد تاريخي (تاريخ)^(٢).

يفسّم ابن خلدون تاريخه إلى مقدمة وثلاثة كتب «ورتبته على مقدمة وثلاثة كتب»^(٣) وليست هذه المقدمة هي الكتاب المعروف باسم المقدمة، التي اكتسب بفضلها ابن خلدون شهرته العالمية، إنها بحث حول إخفاقات المزيّخين وعجزهم، ولا تشكل إلا جزءاً صغيراً يستهل به كتابه في التاريخ، ومن الممكن اعتباره مَدْخَلاً إلى الكتاب المعروف باسم

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١١.

(٢) عزيز العظمة، ابن خلدون وتاريخه ص ١٥.

(٣) ابن خلدون، المقدمة ج ١، ص ١٠.

المقدمة لأنه بطبع دائماً مع هذا الكتاب، وهذا المدخل عبارة عن تبيان للفصل الذي يستهل به كتاب التاريخ، ويهدف تفهيم الأخبار التاريخية وتقويم الكتابة التاريخية، والسرد التاريخي ومنذمته تشكلان معاً وحدة واحدة، يسبقها تمهيد عام يبين أنها تمت إلى النمط ذاته من المضمون أي إلى التاريخ، وكلاهما يتناول موضوع التاريخ، إلا أنهما يتناولانه بأسلوبين مختلفين، فالمقدمة تفعل ذلك بأسلوب منطقي استطرادي بينما ما يليها يفعله بأسلوب سردي إخباري، وهو كسرد يُدخل تاريخه في باب الكتابة التاريخية، في حين أنه كعمران مُنظم يتمثل في المقدمة^(١)، وخلاصة القول أن تطابق المحتوى وتماثله بين القسمين النصيين الأساسيين اللذين يشكل منهما تاريخ ابن خلدون، في أنهما يتناولان موضوع البحث ذاته ألا وهو: المجال التاريخ لكتاب العبر.

موضوع العمران المنظم، وإنما بأسلوبين متميزين، فالمقدمة تقوم بدور شذو الغالبات التمهيدية لدى المؤرخ بتقديم معيار له يمكن به أن يقيس درجة صحة الأخبار التاريخية، لذا وطبقاً للتقسيم الثلاثي لكتاب التاريخ، فإن الجزء الأول أي المقدمة، يجب أن يتطابق بطريقة معينة مع مقتضيات الجزأين الثاني والثالث، اللذين يرويان، تاريخ العرب والبربر، ومن عاصرهم من الأمم.

تنقسم المقدمة إلى أربعة محاور كبرى، تتعلق الأول منها بحرفة المؤرخ، ويرتبط الثاني بتنظيم المجتمع داخل وسطه البيئي (الأقاليم الجغرافية، وأجيال البدو والحضر، وطبيعة الملك وأنواعه)، أما المحور الثالث فيدور حول الحياة الاقتصادية، أي المعاش ووجوه اكتسابه (الفلاحة والحرف والتجارة). بينما يتكلم ابن خلدون في المحور الرابع والأخير عن المعارف والعلوم الإنسانية العامة التي انتشرت إلى حدود عصره، ومن مجموع هذا التساج يتكون

(١) عزيز العظمة، ابن خلدون وتاريخه، ص ١٥.

العمران البشري، وبشير لذلك بقوله: (ورتيته على مقدمة وثلاثة كتب، المقدمة في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع بمعالم المؤرخين الكتاب الأول في العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان، والكسب والمعاش والصنائع والعلوم وما لذلك من العلل والأسباب)^(١) يشير بمكان آخر إلى الكتاب الأول بقوله: (ونحن الآن نبين في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوده برهانية)^(٢).

لكن ابن خلدون لم يطرح المسألة بهذه الساطة بل ربطها بطريقة جذبة مع المضمون الاجتماعي، أي محتوى المجتمع البشري أو الانساق الاجتماعية من جهة ونظور الجهاز الحاكم أو الدولة من جهة أخرى، لذلك فهو في العج لا يتابع القبيلة في علاقات أفرادها اليومية، كيف يتمايرون، كيف يتزوجون، أو كيف يشتغلون وينتجون، وذلك ليس عن جهل منه بهذه القضايا والمواضيع، وإنما لأنه ركز اهتمامه على القبيلة في مشروعاتها السياسية، وبالتالي يمكن القول أن تميزه يكمن في أنه انتبه إلى الفعل الاجتماعي داخل الحدث السياسي، وهنا تكمن خطة ابن خلدون في العر، متابعة المشروع السياسي لدى القبيلة، كما تصوره وصاغه في المقدمة^(٣).

وابن خلدون لا يبدأ تاريخه ببده الخليفة وقصة آدم، كما فعل أصحاب التاريخ العام من المشارفة، ولا يبدأ تاريخ المبدأ ببده الرسالة النبوية ونزول الوحي كما فعل المغاربة، بل بدأ بتحديد أجيال العرب وأنساب الأمم، ومنهجية حصر ذلك، وهكذا قسم الأمم إلى طبقات وتتبعها طبقة طبقة، ففهم طبقات العرب أولاً إلى أربع طبقات: العرب العاربة، والعرب

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١٠.

(٢) (ن، م)، ص ٦٦.

(٣) عبد العزيز غوردو، منخل لقراءة ابن خلدون، دورية كان التاريخية، العدد ٢، ٢٠٠٨، ص ٢٧.

المستعربة، والعرب التابعة، والعرب المستعجمة، وتتبع أصول كل واحدة منها وأخبارها إلى أن وصل إلى الدول التي أسستها، وفي أثناء ذلك عرض لطبقات الأمم الأخرى وأجانبها متتبعا نفس المنهج كما فعل مع الفرس والروم وغيرهم، والواضح للعيان أنه يسير وفق خطة واضحة في ذهنه، يتبعها ولا يحيد عنها حتى يفرغ تاريخ العالم، كما وعده فيها، طبفها على العرب والعجم والبربر.

ولدراسة علاقة العبر بالمنهجية التاريخية التي صاغها ابن خلدون في المقدمة، أو للكتاب الأول كما يسميه لا بُدَّ من تبيان حدود هذا التاريخ ومجاليه، فالمشروع المعلن في البداية كان يفتصر على كتابة تاريخ بلاد المغرب ويشير لذلك بقوله: (وبنيته على أخبار الجبلين الذين غمروا المغرب في هذه الأمصار، وملئوا أكتاف الضواحي منه والأمصار، وما كان لهم من الدول الطوال والفصار، ومن سلف لهم من الملوك والأنصار، ومما العرب والبربر)^(١) ويقول: (وأنا ذكر في كتابي هذا ما أمكنني منه في هذا الفطر المغربي، إما صريحا أو مندرجا في أخباره وتلويحا لاختصاص قصدي في التأليف بالمغرب وأحوال أجياله وأسمه)^(٢)، ويبرر ذلك قائلا: (لعدم اطلاعي على أحوال المشرق وأممه، وأن الأخبار المتناقلة لا توفي كنه ما أريده منه)^(٣).

ثم يشير ابن خلدون إلى تغيير في خطة الكتاب ومجاليه، إذ ثمة إضافات فد ألحقتها بالنسخة الأصلية بعد ارتحاله إلى المشرق وإطلاعه على أحواله، وحصوله على المزيد من المصادر، ويوضح ذلك بقوله: (ثم لما كانت الرحلة إلى المشرق لاجتلاء أنواره، وقضاء للفرض والسنة في مطلقه ومزاره، والوقوف على آثاره في دواوينه وأسفاره، فأفدت ما

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٩.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٤٦.

(٣) (ن، م)، ص ٤٧.

نقصني من أخبار ملوك العمم بتلك الدبار، ودول الترك فيها ملوكه من الأقطار، واتبعت بها ما كتبت في تلك الأمصار وأدرجتها في ذكر المعاصرين لتلك الأجيال من أمم النواحي وملوك الأمصار منهم والنواحي، سالكاً سبيل الاختصار والتلخيص، مفتقداً بالمرام السهل من العريض، دالّخاً من باب الأكتساب على العموم إلى الأخبار على الخصوص^(١).

ثم أضاف قائلاً: (فأستوعب أخبار الخليفة استيعاباً)^(٢) وفي موضع آخر من المقدمة حدد ابن خلدون مجال تاريخه بقوله: (ولم أترك شيئاً في أولية الأجيال والدول و تعاصر الأمم الأول).

فالموضوع الأساسي في العبر هو تاريخ العرب والبربر والنواحي الأخرى معالجة فيه بشرطين اثنين: أولهما، أن كل تاريخ خاص لا بد له أن يتموضع بالنسبة للتاريخ العالمي، وثانيهما أن تلك التواريخ لها علاقة بتاريخ العرب والبربر، وهي علاقة المعاصرة لذلك، فهو يشير باختصار إلى تلك التواريخ ليتمكن من موضوعة مختلف حقب شعبي المغرب^(٣).

فمشروع ابن خلدون والذي كان مقتصرًا في البداية على المغرب مع التركيز على العرب والبربر، توسع كلما تم التقدم شيئاً فشيئاً في صياغة المؤلف، ليشمل كبار أمم العالم بالاحتفاظ دوماً بتصميمه الأولي، إن الكتاب الثالث بالخصوص تضمم بالأخبار التي جمعت في مصر حول العرب والأمم التي كانت معاصرة لهم، وبالتالي يمكن القول أن للكتابين الثاني والثالث بُعد عالمي في حدود كونهما يتناولان أغلبية أمم العالم، وفي نفس الوقت لهما طابع محلي أو خاص، لأن الأخبار التي يقدمانها عن العرب والبربر وتوجد خلف هذا التصميم الذي يتو لأول وهلة متناقضاً فكرة تقول إن تاريخ الأمم يجب أن ينظم حول خبر له علاقة بالأمم

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١١.

(٢) (إن، م)، ص ١٠.

(٣) على أو مليل، الخطاب التاريخي، ص ١٣٥.

العالمية، كما أنه في شجرة أَسَاب أمة من الأمم يُرمزُ للسَّلالة الرَّئيسية لأَكبرِ شعب بالجدع، ويُرمزُ لسلالات باقي الشعوب الأخرى بالأغصان التي تنفرع عنه في جميع الاتجاهات، كما تحتلُّ الأمة الغالبة في تاريخ الأمم محورَ الكبر، وتنظمُّ الأمم الأخرى حول هذا المحور.

وقد حظي تاريخ الترك باهتمام خاص من ابن خلدون وأفاض فيه بكيفية استثنائية، وذلك إن صاحب المقدمة قد وجد عند الترك كمجتمع وكتاريخ حفاً ممتازاً للتدليل على نظرياته المتعلقة بال عمران وبمفهومه للتاريخ. تدليلاً مستفيضاً، والترك حاضرون في المقدمة وفي العبر، وتوسيع كتاب العبر لم يود إلى أكثر من توسيع حقل التطبيق لنظرية صيغت في المغرب، ومن ثم فإن نظرياته التاريخية الخلدونية، كما يرى علي أومليل لا تشمل مجموع التاريخ، بل تتعلق بتاريخ معين، وهو التاريخ الذي يتناول الشعوب ذات البنية القبلية، أي يتناول بالذات الشعوب التي تحمل فيها العصبية، بصفتها عاملاً محدوداً للتطور التاريخي^(١).

وقد اتبع ابن خلدون أسلوب التجديد والمتمثل في تكليم مؤلفه وفق منهج جديد يكتلف كثيراً عن الكتابات التاريخية التي سبقته فهو لم ينسج على منوالها مرتباً الأحداث ولوفائع وفق السنين على تباعد الأقطار والبلدان، وإنما اتخذ نظاماً جديداً أكثر دقة، فقد قسم مصنفه إلى عدة كتب، رجع كل كتاب في عدة فصول متصلة، وتتبع تاريخ كل دولة على حدة من البداية إلى النهاية، مع مراعاة فقط الوصل والتداخل بين مختلف الدول.

صحيح أن ابن خلدون ليس أول من ابتدع هذه الطريقة، فقد سبقه إليها منذ القرنين الثالث والرابع عدد غير يسير من المؤرخين كالوافدي والبلاذري والمسعودي، ولكنه امتاز عنهم ببراعة التنظيم والربط وحسن السبك والوضوح والدقة في تبويب الموضوعات والفهارس^(٢).

(١) علي أو مليل، الخطاب التاريخي، ص ١٣٦.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، مقدمة المحقق علي عبد الواحد والفي، ج ١، ص ١١٥.

هذا التعاقب الذي سار عليه كتاب العبر، يُضاف له ثلاثة صيغ مدعمة تكّص بناءه الداخلي وهي: الأنساب، وتعتبر عن وحدة السلالة البشرية عبر الارتباط بجد مشترك في أعلى مستوى ويعبر عن تنوع السلالة عبر تفرع سلالات خاصة من الجذع المشترك، وتضاف عناصر أخرى لتدعيم هذا التنوع: الموطن، اللغة، العادات، المعتقدات. وهذا النموذج الصالح للإنسانية منظوراً إليه ككلية قابل للتطبيق تدريجياً حتى نصل إلى أصغر تجمع إنساني والذي هو العائلة المؤسسة، وهذا التصور للنظام الإنساني والاجتماعي، قد رُفِع من طرف ابن خلدون إلى مرتبة مبدأ ناظم لتاريخه، ولقد ابتدأ في مقدمة عامة منطلقاً من العام إلى الخاص بتقديم أنساب العالم، وخصصت لكل أمة كبيرة مكانتها. وهذه التقسيمات المتعاقبة هي التي تشكل أجزاء العمل بأكمله^(١).

فالأنساب تشعب دائماً... فلذلك اخترنا بعد الكلام على الأنساب للأمة وشعوبها أن نضع تلك على شكل شجرة، نجعل أصلها وعمود نسبها باسم الأعظم من أولئك الشعوب ومن له التقدم عليهم، فيجعل عمود نسبه أصلاً لها وتفرع الشعوب الأخرى عن حانبه من كل جهة كأنها فروع لتلك الشجرة^(٢) وعند بدء حديثه عن العرب يشير بعنوان واضح الدلالة لخطة بفرولة: (برنامج بما تضمنه الكتاب من الدول في هذه الطيفات الأربع على ترتيبها والدول المعاصرين من العجم في كل خليفة منها)^(٣).

أما الصيغة الثانية فهي المواطن وأحوال العيش، ليس المكان من حيث هو مكان في تاريخ ابن خلدون عنصراً ناظماً، أي أن الخبر ليس منتظماً وفق وظيفة التقسيمات المجالية، يخصص الكتاب الأول للمكان أربعة من فصوله التقديمية، ونجد فيها بالخصوص وصفاً عاماً

(١) عبد السلام الشاذلي، ابن خلدون، ص ٦٦

(٢) ابن خلدون، العبر، ج ٢، ص ١٨.

(٣) (ن، م) ص ٢١.

للأرض الأهلة بالسكان، ومنافشة للعلاقة بين المكان الإنساني والمجال الفيزيائي، وتحليلات حول تأثير الوسط الطبيعي على الحياة المادية للمجتمعات، والتكون الطبيعي والنفسى للناس انطلاقاً من الروابط الوثيقة بين الوسط الطبيعي والمجال الإنسانى، يُوقع ابن خلدون في بداية عروضة كل أمة من الأمم التي يعالجها، تحليلاً هاماً نسبياً حول المواطن الأهلة من طرف هذه الأمم ومجموعاتها المختلفة.

وأخيراً الصيغة الثالثة، وهي الملك، وقد عُرض في الكتاب الأول كعنصر أساسي في الدينامية الاجتماعية بأسرها، وباعتبار الملك مصدراً للجاء الأكبر. فإن إرادة الناس ورغبتهم نجه نحوه، ويتزاحمون حوله، ولكونه مؤقتاً، فإنه ينتقل من مجموعة لأخرى ومن أمة لأخرى، ويعبر عن ذلك الملك بالدولة، ويجعل منه دورة في التوزيع الاقتصادي والبنية الاجتماعية لعامل الأساسي للانتقال من البداوة إلى الحضارة، كما أن احتكار القوة التي يمتلكها يمكنه من وظيفة الوساطة بين هذين النظمين^(١).

ويطرق كتاب العبر إلى الأمم التي امتلكت السلطة الواحدة تلو الأخرى، وتوحدت حوالي العرب والبربر، كما أن سير الخير انتظم بواسطة الجمل التي تشير إلى الانتقال التدريجي للتشكيلات السياسية أو الدول من حالتها الأولية، إلى ذروة السلطة ثم سقوطها. فعالم ابن خلدون كل متدرج مع تدرج الواقع والمعنى فيه، والتاريخ سجل هذه البنية المدوّنة وهو يعرب أيضاً عن تحولات السياسة المتعددة، والطريقة التي تتفاعل فيها المستويات وتتطور، والمقدمة تضع الخطوط العريضة لهذا التطور، أما التاريخ فيبين كيف عمل هذا للتصور على مرّ الزمان، ولا يمكن أن يفهم أيّ منهما دون الآخر والعلاقة بينهما أمر كثيراً ما يذكّر به ابن خلدون نفسه.

(١) عبد السلام الشاذلي، ابن خلدون من منظور آخر، ص ١١٥.

(وتاريخ ابن خلدون كان رواية دقيقة لبيانات لتاريخ العالم، المرتب تبعاً لتعاقب الدول، مثلما يجب أن يفهم وتُعاد كتابته متى أخذت مبادئ المقدمة بعين الاعتبار)^(١).

ففي مقطع أثر مقطع من التعليق والانتقاد والتفسير يضع تاريخ ابن خلدون الحوادث في نصابها ضمن سياق جوازها، ويبين لم امتلكت السلطة أو ضاعت في حالة حالة، ويُظهر كيف عملت العصبية في أوصاع مخصوصة، ويُفضل الأدواء التي أَلَمَّت ببعض من كدريات المدن والدول ويصحح انتساب الأسر الحاكمة مفسراً علاقة النسب بالسلطة وينجع لفارئ إجمالاً على أن يمرض الخبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول.

أناء عرض ابن خلدون لمنهجه في كتابة التاريخ، نقد طائفة من الروايات التاريخية، وذلك في كتابه الأوج، المقدمة ومنها:

عدد جيش بني إسرائيل بأرض التيه^(٢)؛ فقد ذكر ابن خلدون أن السمودي وغيره من المؤرخين، تكرروا أن جيش بني إسرائيل بلغ زمن التيه ستمائة ألف أو أكثر، ممن يندر على حمل السلاح من سن العشرين فما فوق، لكن ابن خلدون استبعد هذا العدد. وفند نقاط الضعف والخلل في هذا الخبر تطبيقاً لمنهجه وفوائين العمران الذي ابتكره، وبين أن العدد كان كبيراً وتحركاته صعبة، وليس من السهل التحكم فيه، لأن دولة بني إسرائيل كانت صغيرة ولو كان جيشهم بهذا الحجم لتوسعت مملكتهم، واستخدم كلمة (ويذهل) وعبارة (أن العوائد المعروفة والأحوال المألوفة) تشهد بعدم صحة هذا الخبر والمبالغة الواردة فيه، ثم يقوم بعملية مقارنة بين جيش بني إسرائيل وجيش دولة الفرس، التي كانت واسعة الأرجاء، وأكبر من بني إسرائيل بكثير، ومع ذلك لم يزد عدد جيشهم في معركة الفلاسية وحسب إحدى الروايات عن

(١) طريف الخالدي، فكرة التاريخ، ص ٢٨٠.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١٤-١٥.

مائة وعشرين ألفاً، كما استخدم القياس بالأكرفام، مبيّناً أن بين جد بني إسرائيل يعقوب وموسى عليهما السلام أربعة أجيال فقط، وهي فترة قصيرة لا يتشعب فيه نسلهم إلى ذلك العدد الكبير، وحتى إذا جعلناها أحد عشر جيلاً فإن نسلهم لا يصل إلى ذلك العدد، كما يطالب ابن خلدون الفارغى بالمقارنة والاعتبار من الواقع الموجود وذلك بقوله: "وأعتبر ذلك في الحاضر للشاهد والغريب المعروف نجد زعمهم باطلاً ونقلهم كاذباً"^(١)، ويعتبر أن الأمر من (خرافات انعامه) وأنهم بذلك تجاوزوا (حدود العوائد وأطاعوا وساسوا الانحراف) وذلك بسبب "ولوع النفس بالغربة وسهولة التجاوز على اللسان والمغلة عن المعقب والمنقذ"^(٢).

ونلاحظ هنا، أن ابن خلدون قد احتكم إلى الإحصاء وعلم الأنساب، وإلى بعض سنن وعادات الاجتماع الإنساني، فجاء نقده في محله وغاية في القوة، الأمر الذي جعل الباحث محمد العبدية يرى أن (بنو ابن خلدون لذلك الخبر نظرة متقدمة، وهي اكتشاف لفانون للتكثير والنمو السكاني)^(٣).

أما الرواية الثانية، فتتعلق بالأخبار المتداولة عن التبابعة ملوك اليمن وحزيرة العرب، بأنهم كانوا يتقرون من مغرم باليمن إلى إفريقية والبربر من بلاد المغرب، وأنهم غزو فارس والصند والصين والفسطاطينية وأنهم دوخوا بلاد الروم، ويعتبر ابن خلدون هذه الأخبار كلها بعيدة عن الصحة عريضة في الوهم وأشبه بأحاديث الفصاض الموضوعية"^(٤)، وفسر ابن خلدون رفضه لهذه الروايات بأن "ملك التبابعة إنما كان بجزيرة العرب، وقرارهم وكرسيمهم بصنعاء اليمن، وجزيرة العرب يحيط بها البحر من ثلاث جهات" وهنا يدعوا ابن خلدون الفارغى

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١٦.

(٢) (ن، م)، ص ١٧.

(٣) محمد العبدية: النقد التاريخي عند ابن خلدون، مجلة البيان، العدد ٥، ١٩٨٣، ص ٥٨.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١٩.

للعودة إلى (مصور الجغرافيا) كما يسميه ليكتشف الصعوبات الكبيرة التي تعترض مسير الجيوش في تلك الممرات وإلى تلك البلدان، ويشير إلى أن السالك من اليمن إلى المغرب لا يجد طريقاً من غير السويس (والمسلك هناك ما بين بحر السويس والبحر الشامي قدر مرحلتين فما دونها، ويعد أن يمر بهذا المسلك ملك عظيم في عساكر مرفورة من غير أن تصير من أعماله، وهذا ممتع في العادة، وقد كان ينقل الأعمال العمالة وكنعان بالشام والقط بمصر) ثم يُفند ابن خلدون الأمر من حيث حاجة الجيوش إلى الغذاء والأعلاف فلمسافة بعيدة والمشفة كبيرة، وهم بحاجة إلى انتهاب الزروع والنعيم، فلا بد لهم من السيطرة على تلك البلدان ليستطيعوا المرور بها، ويصف هذه الأخبار بأنها (واهية أو موضوعة)^(١).

أما غزوهم بلاد الترك وأرض الشرق، فالمسألة غير مقبولة لأن أمم فارس والروم مترضون فيها دون الترك، كما أنه لم ينقل فعلاً أن التباينة ملكوا بلاد فارس ولا بلاد الروم، ويصف الأمر بأنه (ممتع عادة من أجل الأمم المعترضة دونهم والحاجة إلى الأزودة والعلوفات مع بعد الشفة) ويصف هذه الأخبار بأنها "واهية مدخولة، وهي لو كانت صحيحة النقل لكان ذلك قادحاً فيها، فكيف وهي لم تنقل من وجه صحيح"^(٢)، وهنا يُشكك ابن خلدون بهذه الأخبار ويذهب إلى نقد المصادر التي اعتمد عليها بنقل هذه الأخبار، ويعتبر أنه لو صححت المصادر، فالعقل وطبائع الأشياء لا تقبل مثل هذه الخرافات، ويوجه دعوة للفارسي إلى عدم الثقة بكل ما يُنقل وذلك بقوله (ولا تتقن بما يُلقى إليك من ذلك، وتامل الأخبار وأعرضها على الفوائين الصحيحة)^(٣).

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١٩.

(٢) (ن، م)، ص ٢٠.

(٣) (ن، م)، ص ٢٠.

ونلاحظ هنا بأن ابن خلدون قد استخدم، الجغرافيا، والتشك والتأمل والتعصب في سبيل تمحيص هذه الأخبار ودعا إلى عرضها على قوانين العمران وطبائعه لبيان عدم صحتها، أما الرواية الثالثة، فتشير إلى شخصية العملاق عوج بن عناف وقد نفذ ابن خلدون رواية تقول أن عوج بن عناف كان من العمالقة الذين قاتلهم بنو إسرائيل وكان طويلاً حتى أنه يتناول السمك من البحر ويشويه على الشمس، فيرى ابن خلدون أن هذه الرواية غير صحيحة، وإنها من أكاذيب الفُصّاص الذين جمعوا بين جهلهم بأحوال البشر، وبين جهلهم بأحوال الكواكب، ثم أنه استدل على كذب ما قاله القصاص عن طول عوج بن عناف من أن أطوال بني إسرائيل وأجسامهم في ذلك العهد قريبة من أجسامنا بذليل أبواب بيت المقدس^(١)، وهنا نلاحظ استعانة ابن خلدون في نفيه لهذه الرواية بالأثار القديمة، وبعرض ما كان معروفاً في زمانه عن طبيعة الشمس وخصائصها. وهذا توثيق رائع لمعارفه ومعارف عصره في منهجه في نقد الروايات التاريخية وتحكيم العقل.

الرواية الرابعة تتعلق بقصة مدينة إرم ذات العماد، ويصف ابن خلدون في بداية حديثه عن هذه المدينة الرواية المتلفة بها بقوله: (وأبعد من ذلك وأعرق منه في الوهم ما يتناقله المفسرون في تفسير سورة الفجر عند قوله تعالى: (ألم تر كيف فعل ربك بعاد إرم ذات العماد)^(٢) فيجعلون لفظة إرم اسماً لمدينة وصفت بأنها ذات العماد)^(٣)، وقالوا أنها مذية لقوم عاد بصحارى عدن، وأنها مدينة عظيمة، تصورها من ذهب وفيها الأنهار والأشجار، وذكروا أن الصحابي عبد الله بن قلابة، خرج في طلب إبل له فوقع عليها، لكن ابن خلدون أنكر وجود للمدينة، وقال أنه لم يغل أنها موجودة وصحارى عدن معروفة، ويذكر ابن خلدون أنه قد

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص

(٢) سورة الفجر، الآية: ٧.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٠.

(ينتهي الهذيان ببعضهم إلى أنها غائبة عن الحس، وإنما بعثر عليها أهل الرياضة والسحرة، مزاعم كلها شبيهة بالخرافات) وأنها حكايات (أشبه بالأفانيس الموضوعة.. في عداد المضحكات)^(١).

للرواية الخامسة تتعلق بنكبة البرامكة:

يقول ابن خلدون (ومن الحكايات المدخولة للمؤرخين ما ينقلونه كافة عن سبب نكبة الرشيد للبرامكة من قصة العباسية، أخته مع جعفر بن يحيى بن خالد مولا، وأنه لكلفه بمكانهما من معافرتة إياها الخمر أذن لهما في عقد النكاح در الخلوة حرصاً على اجتماعهما في مجلسه، وأن العباسية نحلت عليه في التماس الخلوة به لما شغفها من حبه، حتى وافقها في حالة سكر، فحملت وولدت بذلك للرشيد فاستعصب)^(٢).

هذا هو الخبر المنقول عن بعض المؤرخين الأقدمين، وهو لا ينقل حدثاً وحسب، بل يقدم تفسيراً للحدث بتحديد سبب وقوعه، أما الحدث فهو نكبة البرامكة منقولاً كخبراً عن المؤرخين، وأما السبب، فحدث آخر هو غضب الرشيد، والعلاقة بين الحدثين علاقة تتابع وهي علاقة سببية، والسبب هنا حدث نفسي وهو الغضب، والأكثر حدث تاريخي أو سياسي وهو نكبة البرامكة وإبعادهم عن السلطة السياسية.

أما ابن خلدون فله معالجته الخاصة وتفسيره الخاص والمعتمد على قواعده ومنهجه الخاص، فهو يرفض الخبر رفضاً قاطعاً، وهو يرفض لطاهر التاريخ ويذهب إلى باطن التاريخ ويشير لهذا الرفض بقوله: (وهيئات ذلك من منصب العباسية في دينها وأبوتها وجلالها، وأنها بنت عبد الله بن عباس ليس بيننا وبينه إلا أربعة رجال هم أشرف الدين وعظماء الملة من

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢١

(٢) (ن، م)، ص ٢٢

بعده... بنت خليفة، أخت خليفة، محفوفة بالملك العزيز والخلافة النبوية، قريبة عهد ببداوة العروبية وسذاجة الدين البعيدة من عوائد الترف ومراتب الفواحش... وكيف تلحم نسبها بجعفر بن يحيى وتدنس شرفها العربي بمولى من موالى المعجم، ولو نظر المتأمل فى ذلك نظر المنصف وقلس العباسية بابنة ملك من أعظم ملوك زمانه لاستنكف لها عن مثله مع مولى من موالى دولتها وفى سلطان قومها، واستنكره، ولج فى تكذيبه^(١).

ولا يكتفى ابن خلدون برفض الخبر المنقول، بل يعلل رفضه فيعتمد فى هذا التعليل على المنهج الذى استحدثه والذي يقوم على المعاينة، فهو يعرض الخبر على فوائين العمران، فيراه غير مطابق لها، فيرفضه لأن هذه الفوائين بنفسى برفضه، فالخبر هذا باطل لأن الحدث الذى ينقله بالسرد غير ممكن الوقوع، بضرورة العمران وفوائينه، ولا سيما بضرورة العصبية وقوتها فى الأطوار الأولى من الدولة. حين تلتحم العصبية بالدعوة الدينية فتزداد قوة على قوة، ولم يكن ممكناً بحكم قانون العصبية أن تسلك العباسية ذلك السلوك من الترف والفحش الذى لا يظهر إلا فى آخر أطوار الدولة مع تلاشي العصبية والحلال قوتها.

ويعرض ابن خلدون ذلك الخبر على قانون آخر من العمران، هو قانون نمط الحياة الخاص بالبداوة، فيرى أن البداوة بعيدة عن (عوائد الترف ومراتب الفواحش)^(٢) تمتاز بسذاجة الدين التى تقتطعها حياة الحضر، والعباسية (قريبة عهد بسذاجة الدين)^(٣) فما نُقل من قصة العباسية، إذن ليس ممكن الوقوع، بسبب من هذا القانون الأساسى من العمران البدوي، وهذا الخبر يخرج على فوائين العمران البدوي وبالتالي لا يجوز أن يؤخذ به بعد مطابفته مع هذه القوانين ويجب رفضه.

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٣.

(٢) (إن، م)، ص ٢٦.

(٣) (إن، م)، ص ٢٣.

ثم يعرض ابن خلدون الخبر كذلك على قانون آخر من قوانين العصبية هو التعصب للنسب،
والثرف، ورفض أي اختلاط بغيره، فكيف يصح ما نُقل من قبول العباسية باختلاط نسبها،
ليس بغيره وحسب، بل بما هو دونه وهي المحفوفة بالملك والخلافة النبوية؟ إن مبدأ السلطان
يستتكر اختلاط النسب بغيره، وخاصة بمن لا نسب له من الموالى، لهذا وجب رفض هذا
الخبر المنقول لأنه باطل، فثمة استحالة، بضرورة العمران، في وقرع الحدث نفسه الذي هو
خبر عنه. ويكون التحقيق إذن بتحديد الإمكان أو الاستحالة في ونوع الخبر، والإمكان
والاستحالة يكونان بضرورة العمران، أي بآليته الداخلية^(١).

ولم يكتف ابن خثون بنقد الخبر المنقول حول نكبة البرامكة فحسب، بل هو يقترح
تفسيراً للحدث أر للخبر ويُقدم تفسيراً مغايراً تماماً وذلك بقوله: (وإنما نكبة البرامكة ما كان
من استبدادهم على الدولة واحتجاجهم أموال الجبيلة، حتى كان الرشيد يطلب اليسير من المال
فلا يصل إليه، فغلبوه على أمره، وشركوه في سلطانه، ولم يكن له معهم تصرف في أمور
ملكه، فعظمت آثارهم وبعد صبيتهم وعمروا مراتب الدولة وخططها بالروءاء من ولدهم
وصنائعهم واحتازوها عن سواهم من وزارة وكتابة وفيادة وحجابة وسيف وقلم،.....
وعظمت الدالة منهم، وانبط الجاه عندهم وانصرف نحوهم الوجوه، وخضعت لهم الرقاب،
وقصرت عليهم الأموال، وتخطت إليهم من أقصى التخوم هدايا الملوك وتحف الأمراء،
وشربت إلى خزائهم في سبيل التزلف والاستمالة أموال الجبيلة، وأفاضوا في رجال الشيعة
وعظماء الفرية العطاء وطوقوهم المنز... ومحدروا بما لم يمدح به خليفهم، حتى أسفوا
البطانة، وأغصوا الخاصة، وأغضوا أهل الولاية، فكشفت لهم وجوه المنافسة والحسد،.....

(١) مهدي عامل، في علمية الفكر الخلدوني، ص ٧٧.

وقارن ذلك عند مخدومهم نواشئ الغيرة والاستكاف من الحجر والأثفة وكامن الحفود التي بعثها منهم صغائر الدالة^(١).

يبرز في النص السبب الرئيسي الذي يفسر به ابن خلدون نكبة البرامكة، وهو استبدادهم بالدولة واستئثارهم بالملك، ومشاركتهم للرشد في سلطانه هو الذي دفعه إلى استئصالهم من جسد الدولة، وهي ضرورة السياسة، ذلك أنه من طبيعة الملك الانفراد بالسلطة والانفراد بالمجد.

وهنا تبرز قوانين الملك والعمران التي أشار إليها ابن خلدون من حيث الانفراد بالملك، وهذا ينسجم مع قوانين العمران الخلدوني في مجال السياسة والملك، وبالتالي فقد فسر ابن خلدون الحدث أو الخبر وفقاً للاجتماع الإنساني وقوانينه، فالحدس والاساس والمكائد والأخطاء التي ارتكبتها البرامكة، والسعي للاستبداد بالسلطة دون الخليفة ومزاحمته فيه، كلها عوامل أدت إلى نكبة الرشد للبرامكة (ومن تأمل أخبارهم واستقصى سير الدولة وسيرهم وجد ذلك محقق الأثر، ممهد الأسباب)^(٢).

الرواية السادسة، والتي نتحدث عن قاضي المأمون يحيى بن أكتم، وأنه كان يُعقر المأمون الخمر، ويرفض ابن خلدون هذه الرواية، ويحيل الأمر إلى أن شرابهم كان النبيذ، وأنه لم يكن محطوراً، وأن السكر ليس من شأنهم، ويدافع عن المأمون وابن أكتم ويبين أن ابن أكتم كان من أهل الحديث وأنه قد أنقذ عليه أحمد بن حنبل والعديد من كبار علماء الحديث، واعتبر أن الأمر إذا عرض على العقل والتمحيص فلا يتجاوز أن يكون الذين نفلوه قد استندوا على (أخبار الفصاخ الواهية، التي لعلها من افتراء أعدائه، فإنه كان محسداً في

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٤.

(٢) (ن، م)، ص ٢٥.

كماله وخلفه للسلطان^(١) أما دافعهم لوضع هذه القصص والحكايات فهو نفسي تدريري على الأغلب فالإنسان عندما ينتهك المحرمات ويتجاوز على حدود الشرع والأخلاق فإنه يسعى إلى تسويق هذه السلوكيات باتهام الآخرين بها، وأنها شائعة حتى عند أكابر الناس وفي ذلك يقول ابن خلدون: (وأمثل هذه الحكايات كثيرة وفي كتب المؤرخين معروفة، وإنما يبعث على وضعها والحديث بها الاتهام في للذات المحرمة وهناك قناع المروءات ويتحللون بالفوم فيما يأتونه من طاعة لذاتهم. فذلك تراهم كثيراً ما يلهجون بأشياء هذه الأخبار)^(٢).

ثم يستخدم ابن خلدون أسلوب المفارقة والمقارنة ويروي حادثة، بينه وبين بعض الأمراء أولاد الملوك لتثبت من خلالها، صحة تحليله للحبر المروي، وضرورة التتطن من قبل المزرخ إلى مثل هذه الأخبار والتنبه إلى دوافع المروجين لها فيقول: (لقد عدلت يوماً بعض الأمراء من أولاد الملوك في كلفه يتعلم الغناء وولوعه بالأوتار وقتلت له: ليس هذا من شأنك ولا يليق بمنصبك، فقال لي: أفلا ترى إلى إبراهيم بن المهدي كيف كان إمام هذه الصناعة ورئيس المغنين في زمانه؟ فقلت له: يا سيحان الله، وهلا تأسيت بأبيه أو أخيه، أو ما رأيت كيف قعد ذلك بإبراهيم عن مناصبهم، فسم عن عذلي وأعرض)^(٣).

الرواية السابعة ذكر ابن خلدون أن المسعودي روى أن الإسكندر المقدوني لما أراد بناء مدينة الإسكندرية، صعدته عن بنائها دواب البحر، فالتكذ تابوتاً من خشب، ووضع فيه صندوقاً زجاجياً، ثم دخل فيه وغاص إلى فعر البحر، حتى صور تلك الدواب الشيطانية التي رآها، ثم صعد ووضع لها تماثيل معدنية ونصبها بجانب البنيان فلما رأتها تلك الدواب فرث ولم تعد، وتم للإسكندر بناء المدينة.

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٨

(٢) (ن، م)، ص ٣٠.

(٣) (ن، م)، ص ٣٠.

وهذه الرواية عند ابن خلدون حديث خرافة، مستحيلة الحدوث، لأن المنغمس في الماء داخل الصندوق يضيق عليه التنفس الطبيعي فيهلك، ووصف الرواية بأنها (حكاية طويلة من أحاديث خرافة مستحيلة)، كما أن دخول الإسكندر في الصندوق ونزوله إلى فاع البحر، هو ليس من عادة الملوك لأن (الملوك لا تحمل أنفسهم على مثل هذا الغرور)^(١)، وأن ما يروى من كثرة رؤوس الجن يُقصد به (البشاعة والنهويل)^(٢) وهذه كلها عند ابن خلدون تدخل ضمن باب الأخبار المستحيلة، وتدل على جهل الراوي لها ونقلها بطبائع الأحوال في العمران.

للرواية الثامنة: ذكر ابن خلدون أن البكري روى خبراً يتعلق ببناء مدينة اسمها ذات الألوأب، وتشتمل على عشرة آلاف باب، ويعلق ابن خلدون على هذا الخبر ويرفضه لأنه منافي لفواعد العمران والهدف الذي بُنى من أجله المدن فالمدن (إنما اتخذت للتحصن والاعتصام)^(٣) ومدينة بهذا العدد من الأبواب لا يمكن أن تُحقق هذا الهدف وبالتالي فالخبر مخالف لطبائع العمران ولا يمكن قبوله.

الرواية التاسعة: تتعلق بمدينة النحاس في صحراء سجلماسة جنوب المغرب الأقصى، وقد انتقد ابن خلدون هذه الرواية التي تشير إلى وجود مدينة مثقلة الأبواب مبنية كلها بالنحاس والصاعد إليها من أسوارها إذا أشرف عليها ورمى بنفسه لا يرجع إلى آخر الدهر، وقد وصف ابن خلدون هذه الرواية بأنها (من خرافات الفصاض)^(٤) وأنها مستحيلة بالعادة وأنه لا أثر لها بصحراء سجلماسة، كما أن ما روي من أحوالها أمور مستحيلة منافية للأمور الطبيعية

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٥٤.

(٢) (ن، م)، ص ٥٤.

(٣) (ن، م)، ص ٥٥.

(٤) (ن، م)، ص ٥٥.

في بناء المدن واختطاطها، ويشير ابن خلدون إلى أن المعادن الموجودة في الطبيعة لا تكفي لبناء مدينة من تلك المعادن (وتشييد مدينة منها، فكما نراه من الاستحالة والبعذ)^(١).

الرواية العاشرة: تتعلق بمهنة والد الحجاج

إذ ينقل المؤرخون من أحوال الحجاج أن أباه كان من المعلمين، ويشيرون إليه بذلك بالغمز، أي أنها مهنة البسطاء من الناس، وينتقد ابن خلدون ذلك التلمز والتقليل من شأن الحجاج لذلك، ويبين أنه قد غاب عن هؤلاء قاعدة هامة من قواعد العمران وهي قاعدة القياس والمحاكاة، التي قد تُفزع الإنسان عن الصواب إن لم يتعامل معها بحذر إذ قد (تخرجه مع الذهول والغلط عن قصده، وتُحوّج به عن مرامه، وربما يسمع السامع كثيراً من أخبار الماضيين ولا ينقطن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها، فيُجربها لأول وهلة مع ما عرف، وبقبيها بما شهد، وقد يكون الفرق بينهما كثيراً، فيقع في مهواة من الخلل)^(٢)، ويبين ابن خلدون أن التعليم أصبح من جملة الصناعات المعاشية البعيدة من اعتزاز أهل العصبية لكن التعليم (صدر الإسلام والدولتين لم يكن كذلك ولم يكن العلم بالجملة صناعة) وكان أهل الأنساب والعصبية الذين قاموا بالملّة هم الذين يعثمون كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم على معنى التبليغ الخيري، لا على وجه التعليم الصناعي)^(٣).

وبين ابن خلدون أن والد الحجاج كان من سادات ثقف وأشرافهم، ومكانتهم من عصبية العرب ومناهضة فريش في الشرف معروفة وأنه (لم يكن تعليمه للفران على ما هو الأمر عليه لهذا العهد من أنه حرفة للمعاش)^(٤)، وأن السبب في هذا الفهم الخاطي لهذا الخبر

(١) المقدمة، ج ١، ص ٥٥.

(٢) (ن، م)، ص ٤٢.

(٣) (ن، م)، ص ٤٣.

(٤) (ن، م)، ص ٤٣.

وتفسره يعود للوهم، وعدم مراعاة تبدل الأحوال، والقياس والمحاكاة دون التفطن لتغير الظروف والمعايير.

الرواية الحادية عشرة: وتتحدث عن أثر الهواء في أخلاق البشر، ويورد هنا رأياً للمسعودي في ذلك وينتقده بنولته: (وقد تعرض المسعودي للبحث عن السبب في خفة السودان وطيشهم وكثرة الطرب فيهم وحاول تحليله، فلم يأت فيه بشيء أكثر من أنه نقل عن جالينوس وبغوب بن إسحاق الكندي، أن ذلك لضعف أدمغتهم وما نشأ عنه من ضعف عقولهم وهذا كلام لا محصل له ولا برهان فيه)^(١). وبالطبع لا يكتفي ابن خلدون هنا بنقد الرواية وإنما يقدم التفسير المنطقي لذلك مدعماً بالبراهين والقوانين العمرانية.

الرواية الثانية عشرة: وتتعلق برأي لمسعودي يشير إلى أن أجسام البشر كانت في القديم أضخم وأصغارهم أطول، وبعد أن يسرد رأي المسعودي، ينتقده بعبارة قوية تدل على أسس هامة من معالم المنهج الخلدوني، وذلك بنولته: (وليس له علة طبيعية ولا سبب برهاني)^(٢)، ويستدل ابن خلدون على رأيه بمساكن الأولين وأوابهم وطرفهم وهياكلهم.

الرواية الثالثة عشرة: وتتحدث عن رحلة ابن بطوطة إلى المشرق، ويشير فيها ابن خلدون إلى أخبار ذكرها رجل (من مشيخة طنجة يعرف بابن بطوطة كان رحل منذ عشرين سنة قبلها إلى المشرق)^(٣) واتصل بملك الهند السلطان محمد شاه، وعند عودته إلى المغرب روى بعض الحكايات عن الثراء في بلاد الهند ومملكة السلطان محمد شاه، وقد استغرب السامعون كلامه وشاركهم في البداية ابن خلدون الاستعراب لكنه تقصى واستشار وتوصل إلى نتيجة مفلاها ضرورة رجوع الإنسان إلى الأصول والطبائع التي للأبداء (وليكن مهيمناً على نفسه، وممبزاً

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١٣٩.

(٢) (ن، م)، ص ٣٠١.

(٣) (ن، م)، ص ٢١٠.

بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله ومستقيم فطرته، فما دخل في نطاق الإيمان قبله وما خرج عنه رفضه^(١)، وهي عبارة قوية جداً من ابن خلدون وفيها تلخيص مكثف للمنهج الخلدوني وضرورة استخدام قواعد الإيمان والاستحالة. واستخدام ميزان العقل في قبول الأخبار أو رفضها.

تفسير ابن خلدون للأحداث التاريخية في إطار مفهوم العصبية وقواعد العمران (نماذج من المقدمة):

لقد بين ابن خلدون في مقدمته أن موضوع التاريخ هو العمران أو الاجتماع وسائر ما يحدث فيه من أحوال وبذلك أصبحت مهمة المؤرخ أن يتناول الظواهر الاجتماعية للنشاط الإنساني والواقعات السياسية والاقتصادية والثقافية، وكذلك الجماعات وبنيتها وحالتها النفسية والاجتماعية والمتنوع لكتاب العبر يلاحظ أن ابن خلدون قد قام بمعالجة وتفسير الكثير من الأخبار التاريخية استناداً إلى مفهوم العصبية وقواعد الاجتماع والعمران.

ونظريته حول العصبية ترافق المتنوع لكتابه من المقدمة وحتى آخر صفحات الكتاب، ففي المقدمة يفسر ابن خلدون الكثير من الأحداث التي أشار إليها في سياق حديث وبرهنته على العديد من القوانين العمرانية، والنظريات التي سعى إلى إثباتها وإعطاء الأمثلة عليها من التاريخ، والمقدمة تفرخ بالكثير من هذه الأمثلة والأحداث التي فسرها ابن خلدون في إطار نظريته حول العصبية ففي تنفيذه لادعاء أبناء زيان، ملوك بني عبد الواد، أنهم من ولد القاسم بن إدريس، وبعد أن يوضح الالتباس في الأسماء ودوافعهم لذلك الادعاء يبين أنهم ليسوا بحاجة لذلك الادعاء لأن (منالهم الملك والعزة إنما كان بعصبيتهم ولم يكن بادعاء

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، ج ١ ، ص ٣١١.

علوية ولا عباسية^(١)، وعند حديثه عن المرض الوسواسي عند بني إسرائيل وذلك بكثرة حديثهم عن ماضي أجدادهم وأيام فوتهم مع أنه لم يبق لهم من ذلك الملك وتلك الأمجاد إلا الذكريات، وأنهم قد أصابهم النذل في الأرض بسبب ذهاب عصبيتهم ويشير لذلك بقوله: (وأكثر ما رسخ الوسواس في ذلك لبني إسرائيل فإنه لهم بيت من أعظم بيوت العالم بالمذنب أولاً لما تعدد في سلفهم من الأنبياء والرسل... ثم بالعصية ثانياً، ثم اتسلخوا عن ذلك أجمع وضربت عليهم الذلة^(٢))، وفي تفسيره لرفض بني إسرائيل الذهاب مع النبي موسى عليه السلام لدخول أرض الشام، وأن فيها قوماً جبارين وطلبراً من سيدنا موسى أن يقاتلهم هو وربه، وذلك لما أصابهم من خلق الانقياد والنذل للقيط (حتى ذهبت العصية منهم جملة)^(٣).

فكان العقاب الإلهي بالنكبة، ويُفسر ابن خلدون الحكمة الإلهية من النكبة لمدة أربعين سنة وذلك في سبيل (فناء الجيل الذين خرجوا من قبضة النذل والقهر والقوة وتخلقوا به وأفسد من عصبيتهم حتى نشأ في ذلك النكبة جيل آخر عزيز لا يعرف الأحكام والفهر ولا يُسام بالمذلة، فنشأت لهم بذلك عصية أخرى افقدوا بها على المطالبة والتغلب)^(٤).

وخلال سرده لقيام الحديد من الدول وضعفها وسقوطها فإنه يحيل الأمر ويفسره بضعف العصية التي قامت عليها الدولة وفسادها ومن ذلك قوله: (ومثل هذا وقع لبني العباس، فإن عصية العرب كانت فسدت لعهد دولة المعتصم وابنه الواثق^(٥)) وكذا صنهاجة بالمغرب، فسدت عصبيتهم منذ المائة الخامسة أو ما قبلها، وجاء الموحدون بقوة قوية من

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢١٤.

(٢) (ن، م)، ص ٢١٧.

(٣) (ن، م)، ص ٢٣٠.

(٤) (ن، م)، ص ٢٣٦.

(٥) (ن، م)، ص ٢٦٢.

العصبية في المصامدة فمحو آثارهم) (وكذا دولة بني أمية بالأندلس لما فسدت عصبيتها من العرب، استولى ملوك الطوائف على أمرها)^(١).

ويفسر الانتصارات السريعة والقوية للعرب في صدر الإسلام على الروم والفرس بذهاب التنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية بوجود الصبغة الدينية التي تزيد العصبية قوة على فوتها فحقق العرب الانتصارات على الرغم من أن جيوشهم من حيث العدد أقل من الروم والفرس^(٢)، ويشير ابن خلدون إلى العديد من حركات التمرد والثورة والإصلاح التي قام بها أشخاص لا يمتلكون العصبية وكانت النتيجة على الأغلب هلاكهم لأن (أحوال لملوك والنول راسخة قوية، لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر وهكذا كان حال الأنبياء في دعوتهم إلى الله بالعصائب والعشائر وهم المزيدين من الله)^(٣) وهو يقف من هؤلاء موقف حازم وشديد وذلك بقوله: (ثم اقتدى بهذا العمل كثير من الموسوسين، يأخذون أنفسهم بإقامة الحق ولا يعرفون ما يحتاجون في إقامته من العصبية ولا يشعرون بمغنية أمرهم ومآل أحوالهم، والذي يحتاج إليه في أمر هؤلاء إما المداواة، إن كانوا من أهل الجنون، وإما التنكيل بالقتل أو الضرب، إن أحدثوا هرجاء وإما إذاعة السخرياء منهم وعدهم من جملة الصفّاعين)^(٤).

وفي نقاش ابن خلدون لموضوع اشتراط النسب القرشي لمن يتولى منصب الخلافة، يشير إلى أن لهذا الشرط ظروفه التاريخية وأنه كان ضروريا وهاما عندما كانت الشوكة والعصبية لفريش ولكن (لما ضعف أمر قريش وتلاشت عصبيتها بما نالهم من الترف والتعجم

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٦٣.

(٢) (ن، م)، ص ١٢٦٨.

(٣) (ن، م)، ص ٢٧٠.

(٤) (ن، م)، ص ٢٧١.

وبما أنفتحتهم الدولة في سائر أقطار الأرض عجزوا لذلك عن حمل الخلافة وتغلبت عليهم الأعاجم وصار الحل والمقد لهم^(١) ويشير هنا إلى قاعدة من فواعد منهجه التاريخي وهي قاعدة السير والتقسيم وذلك بقوله (وإذا سيرنا وقسمنا لم نجد لها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة)^(٢).

وعند حديثه عن الفتنة بين علي ومعاوية فإنه يحيل الأمر إلى العصبية ويبين أن الفتنة كانت (مقتضى العصبية، كان طريقهم فيها الحق والاجتهاد، ولم يكونوا في محاربتهم لغرض دنيوي أو لإثارة باطل أو لاستعمار حقد، كما يتوهمه متوهم أو ينزع إليه ملحد)^(٣) وهو هنا يمتنع عن إصدار الأحكام على علي أو معاوية أو أي أحد من الصحابة ويرى أن معاوية (لم يكن له أن يدفع ذلك نفسه وفومه، فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها، واستشعرته بنو أمية، فاعصوبوا عليه، واستماتوا دونه)^(٤) ويفسر ابن خلدون عهد معاوية بولاية العهد لابنه يزيد (خوفاً من افتراق الكلمة بما كان بنو أمية لم يرضوا تسليم الأمر لمن سواهم فلو قد عهد إلى غيره اختلفوا عليه ولا يرتاب أحد في ذلك، ولا يُظن بمعاوية غيره)^(٥)، وأما خروج الحسين بن علي على يزيد، فيرى ابن خلدون ومن منطلق فهمه لدور العصبية بأن ذلك كان خطأ وذلك بقوله: (وأما الحسين فإنه لما ظهر فسق يزيد عند الكافة من أهل عصره ودعت شعبة أهل البيت بالكوفة الحسين أن يأتهم فيقوموا بأمره، فرأى الحسين أن الخروج على يزيد متعين من أجل فسقه لا سيما على من له الفترة على ذلك، وظنها من نفسه بأهليته وشوكته، وأما الأهلية فكانت كما ظن وزيادة.

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص ٢٢٥.

(٢) (ن، م)، ص ٢٣٦.

(٣) (ن، م)، ص ٣٥٠.

(٤) (ن، م)، ص ٣٥١.

(٥) (ن، م)، ص ٣٥٢.

وأما الشوكة فغلط، يرحمه الله فيها، لأن عصبية مُضر كانت في قريش وعصبية قريش في عبد مناف، وعصبية عبد مناف إنما كانت في بني أمية، تعرف ذلك لهم قريش وسانر الناس ولا ينكرونه، وإنما نُسِي ذلك أول الإسلام لما شغل الناس من الذهول بالخوارق وأمر الوصي، حتى إذا انقطع الناس من الذهول بالخوارق وأمر الوحي وانقطع أمر النبوة والخوارق المهولة، نراجع الحكم بعض الشيء، للعوائد، فعادت العصبية، كما كانت ولمن كانت وأصبحت مضر أطوع لبني أمية من سواهم بما كان لهم من ذلك قبل، فتبين لذلك غلط الحسين، إلا أنه في أمر دنياوي لا يضره الغلط فيه^(١)، وينبه ابن خلدون إلى قاعدة هامة من قواعد منهجه التاريخي وقوانين العمران وهي قاعدة تبدل الأحوال بتبدل العصور وضرورة الالتفات لذلك في تفسير الأحداث وإصدار الأحكام وذلك بقوله؛ فالعصور تختلف باختلاف ما يحدث فيها من الأمور والقبائل والمصائب، وتختلف باختلافها المصالح ولكل منها حكم يخصه^(٢).

كما يعتبر ابن خلدون أن ابن الزبير قد وقع بنفس الخطأ الذي وقع فيه الحسين بخروجه، بل إن (غلطه في أمر الشوكة أعظم، لأن بني أسد لا يفلومون بني أمية في جاهلية ولا إسلام)^(٣).

ويتخذ ابن خلدون لثناء حديثه عن أسباب الانتصار في الحروب، رأي الطرطوشي في كتابه سراج الملوك والغائل بأن من أهم أسباب الغلب في الحرب التفوق بعدة الفرسان المشاهير من الشجعان في أحد الجانبين على عدتهم في الجانب الآخر، ويرى ابن خلدون أن أهم أسباب الغلب المعتبرة، هي العصبية وذلك بأن تكون في أحد الجانبين عصبية واحدة جامعة لكنهم في

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٣٦٧.

(٢) (ن، م)، ص ٢٦٠.

(٣) (ن، م)، ص ٢٦٨.

الحانب الآخر عصابات متعددة، والحانبان متقاربان في العدة، ويخاطب الفارئ بقوله: فتفهّمه وأعلم أنه أصبح في الاعتبار مما ذهب إليه الطرطوشي، ولم يحمله على ذلك إلا شأن العصبية في جيله وبلده^(١)، ويرى ابن خلدون كذلك أن للغلب أسباب ظاهرة وأخرى باطنة^(٢).

أما المختبر الحيفي لنظرية ومنهج ابن خلدون في التاريخ والعمران والاجتماع الإنساني، التي بينها في الكتاب الأول، فهو بقية أجزاء كتابه في التاريخ (الكتابين الثاني والثالث).

وعلى العكس من الشائع من اتهام ابن خلدون بعدم تطبيق منهجه ونظريته على تاريخه فالواضح للمتتبع لتاريخ ابن خلدون أنه يحفل بالتصحّحات والنقد والتفسير لمعظم الأحداث وفقاً للمنهج الذي نادى به، وإن وقع أحياناً قليلة ونادرة ببعض المغالط التي طاب الأخرين بعدم الوقوع فيها، ولكن النهج العام لتاريخه يتوافق مع القوانين والأفكار التي وضعها في المقدمة، كما أن كتابه في التاريخ يخلو من الغرافات والأساطير التي تحفل بها الكثير من كتب التاريخ الأخرى.

في بداية حديث ابن خلدون عن أمم العالم واختلاف أجيالهم وأناسهم، فإنه يبدي شكاً كبيراً في الأخبار الموهلة في القدم «لأنها أحفاب متطاوله ومعالم دراسة لا تُنتج الصدور باليقين في شيء منها، مع أن علمها لا ينفع وجهلها لا يضر»^(٣)، وينبه إلى أنه قد تؤخذ بعض

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢ ص ٦٤.

(٢) (ن، م)، ص ٦٥.

(٣) (ن، م)، ص ٧.

هذه الأخبار من التوراة مع ضرورة مراعاة تحري «النسخ الصحيحة والنقل المعتبر»^(١)، ويضرب ابن خلدون وقوع التبديل بالتوراة والتحريف بالإشارة إلى قوانينه حول العصبية والملك. وذلك أن بني إسرائيل وبذهاب عصبيتهم وملكتهم تشتتوا في الأرض، وجماعتهم انتشرت في الأفاق، واستوى الضابط منهم وغير الضابط والعالم والجاهل ولم يكن وازع يحفظ لهم ذلك لذهاب القدرة بذهاب الملك فنطرق من أجل ذلك إلى صحف التوراة في الغالب تبديل وتحريف»^(٢)، ويرفض ابن خلدون الأخبار التي تتحدث عن فترة سيدنا آدم عليه السلام ويعتبرها ضعيفة متروكة وأنه ليس لدينا أخبار آدم وذريته "إلا ما وقع في المصنف"^(٣).

كما أن أخبار الفرون الماضية لسيدنا نوح عليه السلام «يمتنع اطلاعنا عليها لنطاول الأحقاب ودروسها، إلا ما بفسه علينا الكتاب ويؤثر عن الأتباء يوحى الله إليهم وما سوى ذلك من الأخبار الزنية فنقطع الإسناد ولذلك كان المعتمد عند الإثبات في أخبارهم ما تنطق به آية القرآن في فصص الأنبياء الأقدمين، أو ما ينقله زعماء المفسرين في تفسيرها من أخبارهم وذكر دولهم وحروبهم... وما سوى ذلك من حطام المفسرين وأساطير القصص وكتب بدء الخليفة فلا نعول على شيء منه. وإن وجد لمشاهير العلماء تأليف مثل كتاب الباقونية للطبري والبدء للكسائي، فإنما نحوا فيها منحنى النصاص، وجروا على أساليبهم، ولم يلتزموا في الصحة ولا ضمنوا لنا الوثوق بها، فلا ينبغي التعويل عليها وتترك شأنها»^(٤).

هذا النص الواضح والقوي يبين مدى رفض ابن خلدون للخرافات والأساطير وما لا يقبله العقل وما لا يتطابق مع قوانين العمران والاجتماع الإنساني، وهو هنا، يوضح الاعتماد

(١) (ن، م)، ص ٩.

(٢) ابن خلدون، المعبر، ج ٢، ص ٩.

(٣) (ن، م)، ص ٨.

(٤) (ن، م)، ص ٢٤.

على القرآن الكريم كمصدر للأخبار، ويهتم بما نقله زعماء المفسرين، ويرفض ما يسميه حطام المفسرين، وبصدر الحكم النهائي على بعض المؤلفات التي تزخر بالأساطير والخرافات وذلك بتجاهلها وإهمالها.

وبعيد ابن خلدون التأكيد على نفسه الذي ذكره في المقدمة، عند حديثه عن أخطاء ومغالط المؤرخين، وذلك عند حديثه عن أخبار إرم ذات العماد، ويؤكد أن «الصحيح أنه ليس هناك مدينة اسمها إرم وإنما هذا من خرافات الفُصّاص، وإنما ينقله ضعفاء المفسرين وإرم المذكورة في قوله تعالى (إرم ذات العماد) الغبيلة لا البلد»، كما يتوسع مرة أخرى ينقد الروايات والأخبار التي تتحدث عن ضخامة أجسام الناس قديماً، وذلك عند حديثه عن قوم عاد وثمود والطبقة الأولى من العرب ويستشهد هنا بمساكنهم وأدواتهم وقد سبق له أن ناقش الأمر في المقدمة، وذلك بقوله: «ويشهد ذلك ببطلان ما يذهب إليه الفُصّاص، ووقع مثله للمسعودي، من أن أهل تلك الأجيال كانت أجسامهم مفرطة في الطول والعظم، وهذه البيوت المشاهدة المنسوبة إليهم بكلام الصادق صلوات الله عليه تشهد بأنهم في طولهم وعظم جراتهم مثلنا سواء»^(١).

ويرفض رواية الجرجاني من أن قوم ثمود بنوا ألفاً وسبعمئة مدينة ويلحق عليها بقوله: «وفي هذا ما فيه»^(٢)، ويصف خبراً يشير إلى أن بقايا قوم ثمود هم أهل الرس بقوله: «وليس ذلك بصحيح» «وهو مرمود»^(٣)، وعند حديثه عن النبي لبيئ إسرائيل يؤكد ابن خلدون أن الأعداء التي ذكرها المسعودي والتي تجعلهم ستمائة ألف من ابن عشرين وما فوق، يُذكر للقارئ أنه قد ناقش هذا الخبر في الكتاب الأول وما فيه من مغالطة وتهويل وذلك بقوله: «وقد

(١) ابن خلدون، المعبر، ج٢، ص٢٨.

(٢) (إن، م)، ص٢٩.

(٣) (إن، م)، ص٢٩.

ذكرنا ما في هذا العدد من الوهم والغلو في مقدمة الكتاب، فلا نطول به، ووفوعه في نص التوراة لا يفضي بتحقيق هذا العدد، لأن المقام للمبالغة فلا تكون أعدداه نصوصاً^(١)، ويرفض ابن خلدون روايات من يصفهم «ببعض من لا تحقيق عنده»^(٢) بأن يوسف عليه السلام استقل في النهاية بملك مصر، ويوضح وفوع الغائلين بها بالوهم في تفسيرهم لبعض الآيات القرآنية التي تحدثت عن يوسف عليه السلام ويُفسر الأمر ويخضعه لنظريته في العصبية وذلك بقوله: «فالأمر الطبيعي من الشوكة والفظامة له يدفع أن يكون حصل مُلك، لأنه إنما كان في تلك الدولة قبل أن يأتي إليه إخوته منفرداً لا يملك إلا نفسه، ولا يأتي الملك في هذا الحال، وقد نغدم ذلك في مقدمة الكتاب»^(٣).

وفي نفاثته للروايات التي تتحدث عن بناء سد مأرب فإنه يرفض الروايات التي تنسب الأمر إلى ملك واحد ويُرجح الروايات التي تنسب الأمر لأكثر من ملك ويعتبرها «الأليقن و الأصوب»، ويُفسر سبب ترجيحه لتلك الرواية «لأن المعاني العظيمة والهياكل الشامخة لا يستقل بها الواحد كما قَدَّمنا في الكتاب الأول»^(٤).

وفي نص عميق ومركز يبين ابن خلدون المنهج الذي سبَّحه في تناول أخبار ملوك التباينة، وذلك كثرة الروايات وتعددتها واختلافها في تناول هذه الحقيقة وكثرة الخرافات المندرجة فيها، لذا يؤكد وبإصرار هنا على أنه سيطبق منهجه في التعامل مع هذه الروايات وذلك بقوله: «فلنأت بما صيغ منها متحرراً جُهد الاستطاعة عن طموس من الفكر واقتفاء التقاليد المرجوع

(١) ابن خلدون، المعبر، ج ٢، ص ٤٨.

(٢) (ن، م)، ص ٤٨.

(٣) (ن، م)، ص ٤٩.

(٤) (ن، م)، ص ٥٨.

إلدياء، والأصول المعتمد على نقلها وعدم الوقوف على أخبارهم مدونة في كتاب واحد»^(١)،
 ولتجد بعد ذلك أن ابن خلدون وفي صفحة واحد وعلى سبيل المثال يشير إلى عدد من الكُتُب
 والمؤرخين في تناوله لبداية عهد التباينة ومن ذلك: فال السبيلي...، وقال صاحب
 المحكم...، وقال الزمخشري...، وقال المسعودي...، وقال ابن حزم...، وعند ابن الكلبي
 وقال ابن هشام، ثم يُظهر التشك في مُجمل ما قالوا ويخضعه لقوانين في العمران والاجتماع
 وذلك بقوله: «وليس يتحقق في هذه الأنساب كلها أنها للصلب، فإن الأماد طويلة والأحباب
 بعيدة، وقد يكون بين الاثنين منهما عدد من الآباء وقد يكون ملصقاً به»^(٢).

وبعد أن اختتم ابن خلدون حديثه عن حمير وملوكهم باليمن من العرب، يشير إلى
 أهمية تناول أخبار الأمم المعاصرة للعرب والمجاورة لهم وذلك لتوضيح حال هذا الجيل من
 العرب بالنسبة لغيرهم من الأمم، ويرى أنه بذلك يلتزم بما شرطه في المقدمة عند حديثه عن
 مخطط كتابه في التاريخ، واختياره للأمم التي سيتناولها فيه وأسس هذا الاختيار، وذلك بقوله:
 «ولما انقضى الكلام في أخبار حمير وملوكهم باليمن من العرب، استدعى الكلام ذكر
 معاصريهم من العجم على شرط كتابنا لئلا نغيب أخبار الخليقة، ونميز حال هذا الجيل العربي
 من جميع جهاته»^(٣).

ويعلق ابن خلدون على الرواية التي تشير إلى أن الناس أجمعين كانوا على لغة واحدة، فيأتوا
 عليها، ثم أصبحوا وقد افترقت لغاتهم، بأنه «فول بعيد في العادة، إلا أن يكون من خوارق
 الأنبياء فهو معجزة حينئذ ولم ينقلوه كذلك»^(٤).

(١) ابن خلدون، المعبر، ج٢، ص ٥٨.

(٢) (ن، م)، ص ٦٠.

(٣) (ن، م)، ص ٧٨.

(٤) (ن، م)، ص ٧٩.

ويرفض ابن خلدون الروايات المتداولة في بعض كتب التاريخ وعند المسعودي والتي تشير إلى عدد من ملوك السريانيّين وأن أول من اتخذ الخمر منهم فلان وأول من لعب بالصقور فلان وأول من لعب بالشطرنج فلان ويعتبر أنها روايات باطلة وغير صحيحة ويصفها بقولته: «مزاعم كلها بعيدة عن الصحة إنما وجهه أن السريانيين لما كانوا أقدم في الخليفة نسب إليهم كل قديم من الأشياء أو طبعي كالخط واللغة والسحر»^(١).

في بداية حديث ابن خلدون عن عمارة بيت المقدس بعد الخراب الأول وما كان لبني إسرائيل فيها من الملك في الدولتين لبني حشمناي وبني ميروودوس إلى حين الخراب الثاني والجلوس الكري كما يسميها، فإنه يبدئ التثني في الأخبار الواردة عن تلك المرحلة من التاريخ لأنه «لم يكتب قبها أحد من الأئمة» كما أنه لم ينف «في كتب التواريخ مع كثرتها واتساعها على ما يلم بشيء من ذلك»، ويشير إلى عثوره على كتاب في مصر يغطي أحداث تلك المرحلة ويدعي مؤلفه يوسف بن كريون، وأنه قد استخدم الأخبار الواردة بذلك الكتاب ولخصها وأخذ منها ويوضح للفارئ أنه لم يجد غيرها ليفارنها بها أو يدققها ويشير لذلك بقوله: «ولخصتها كما وجدتها فيه لأنني لم أكف على شيء فيها لسواء»^(٢)، وهو هنا ينبه لذلك حتى ينبه إلى ضرورة مراعاة تعدد المصادر للخبر لنتم المفارنة والمقايمة، فهو كثيراً وعند الأخبار التي فيها جدل وغموض يشير إلى العديد من الآراء حول الخبر الواحد، ثم يقدم رأيه النهائي وما يرجحه من تلك الآراء بقوله، قال هروشيرش... وقال ابن العبيد... ابن الكلبي... وقال الطبري... والأصح هو^(٣) وفي حديث عن حكام بني إسرائيل بعد بوشع، يشير إلى المنهج الذي اتبعه في تناول أخبار هذه المرحلة بقوله: «وأنا الآن أذكر ما كان من الحكام على التتابع

(١) ابن خلدون، المعبر، ج ٢، ص ٨١.

(٢) (ن، م)، ص ١٣٠.

(٣) (ن، م)، ص ١٠١.

معتمداً على الصحيح منه، على ما وقع في كتاب الطبري والمسعودي ومقابلاً به ما نقله صاحب حماة من بني أيوب في تاريخه عن سفر الحكام والملوك من الإسرائيليات، وما نقله أيضاً هروشيوش مؤرخ الروم في كتابه^(١)، فإن خلدون يستقى أخباره هنا من أربعة مصادر، ولا يكفي بذلك بل يشير إلى تحريره الصحيح منها، فمصطلح الصحيح هنا، يشير إلى مراعاته لقواعد منهجه التاريخي والعمران في قبول الأخبار أو رفضها.

وفي خبر يتعلق بالقبط في مصر والحديث عن أحد الفراعنة يشير بشكل مباشر وصريح إلى المقدمة وقوانين العمران والاجتماع وذلك بقوله: «وأهل الأثر يقولون أنه الوليد بن ممسب وأنه كان نجاراً تقلب حاله إلى عرافة الحرس، ثم تطور إلى الوزارة ثم إلى الاستبداد وهذا بعيد لما قدمناه في الكتاب الأول»^(٢).

ثم يشير إلى رفضه الأخذ برواية للمسعودي فيها تعداد لأسماء بعض ملوك القبط وذلك بقوله: «ثم عذا ملوكاً بأسماء أعجمية بعيدة عن الضبط لعجمتها، وفساد الأصول التي بين أيدينا من كتبت»^(٣)، وهو هنا يُظهر دقة وحذراً في الأخذ بأسماء ملوك اختلط عليه الأمر بها، ويُظهر الحذر ذاته عند حديثه عن ملوك بابل وذلك بقوله: «اسمان أعجميان لا وثوق لنا بضبطهما»^(٤)، ويُفسر ابن خلدون السبب في الخلاف على ضبط الأسماء بأنه يعود إلى الاختلاف «في مخارج الحروف فإن هذه الأسماء إنما أخذها العرب من أهل التوراة، ومخارج الحروف في لغتهم غير مخارجها في لغة العرب»^(٥).

(١) ابن خلدون، السير، ج ٢، ص ٦٠٩.

(٢) (إن، م)، ص ٨٦.

(٣) (إن، م)، ص ٨٥.

(٤) (إن، م)، ص ٨٦.

(٥) (إن، م)، ص ٨.

كما يرفض العديد من الأسماء وبشكل بها ولا ينقلها وذلك لأنها «أسماء أعجمية لا عهدنا عليها في نقلها لعجميتها وانقطاع الرواية في الأصول التي نقلت منها»^(١) وذلك عند حديثه عن العديد من الروايات المتعلقة بتاريخ الفرس.

وفي بداية حديثه عن عيسى بن مريم عليه السلام، ينتقد رواية لابن إسحاق تتعلق بتسلسل النسب، وذلك بقوله: «ونسبه ابن إسحاق إلى أمون بن منشا الخامس عشر من ملوك بيت المقدس من لدن سليمان أبيهم، وقال فيه عمران بن ياشم بن أمون، وهذا بعيد لأن الزمان بين عمون وعمران أبعد من أن يكون بينهما أب واحد، فإن أمون كان قبيل الخراب الأول وعمران كان في دولة هيردوس قبيل الخراب الثاني وبينهما قريب من أربعمئة سنة»^(٢)، ويبدى ابن خلدون شكاً كبيراً في الأخبار الواردة عن الفرس قبل الدولتين الكينية والساسانية ويصفها بأنها أخبار «بعيدة ومتعارضة»^(٣).

ويرفض الرواية التي يذكرها علماء الفرس ونسبائهم في أصل الفرس، وينسبون أنفسهم فيها إلى كيومرث، ولا يرفعون نسبه إلى ما فوقه، «ومعنى هذا الاسم عندهم ابن الطين وهو عندهم أول ابن الطين، وهو عندهم أول النسب» ويعتبر أن «هذا رأيهم»^(٤) ولا يلتفت إليه. وفي حديثه عن أحد ملوك الفرس ويدعى سابور، يشير إلى رواية تنقلها بعض الإخباريين من أن سابور دخل بلاد الروم متكرراً وعثر عليه، فأخذ وحُبس في جلد ثور، وزحف ملك الروم بعساكره إلى جُنْدِسَابُور، فحاصرها، وإن سابور هرب من حبه ودخل جُنْدِسَابُور المدينة، ثم خرج إلى الروم فهزمهم وأسر ملكهم فيصر، وأخذ بعمارة ما خرب من بلاده، ونقل التراب

(١) ابن خلدون، المعبر، ج ٢، ص ١٨٧.

(٢) (ن، م)، ص ١٦٤.

(٣) (ن، م)، ص ١٧٦.

(٤) (ن، م)، ص ١٧٧.

والغروس إليها، ثم قطع أنفه وبعث به على حمار إلى فومه، ولكن ابن خلدون ينتقد بشدة هذه الرواية ويعتبرها بعد أن أخضعها للعقل وللقوانين العمرانية بأنها «قصة واهية تشهد العادة بكنبها»^(١) «وأنها حكاية مستحيلة وكلها أحاديث خرافة»^(٢).

وفي حديثه عن أحد ملوك الغياصرة اللطينيين، يوضح منهجه في المقارنة والنقد بين الروايات والأخبار ومن ذلك قوله «ويظهر أن هذا الملك الذي سماه ابن العميد ديتلانيوس هو الذي سماه هروشيوش ديوقاريان، والخبر من بعد ذلك متشابه، والأسماء مختلفة، ولا يخفى عليك وضع كل اسم في مكانه من الآخر»^(٣).

ويرفض الرواية التي تنسب النصرانية إلى نصران ويعتبر أن هذا «الدين سمي دين النصرانية نسبة إلى ناصرة، الغربة التي كان فيها مسكن عيسى عليه السلام... وأما نسبه إلى نصران فهو من أبنية المبالغة، ومعناه أن هذا الدين في غير أهل عصابة، فهو دين من ينصره من أتباعه»^(٤).

ويعلق ابن خلدون على نهاية دولة الروم على يد العرب المسلمين بقوله: «وضعف أمر الروم وملّكهم بعد الانتهاء إلى غايته شأن كل دولة»^(٥)، إشارة إلى نظريته حول إعمار الدول وحتمية سقوطها في النهاية بعد أن تشيخ وتكبد فيها عوامل الضعف.

وفي التمهيد الذي يفتتح به ابن خلدون حديثه عن الطبقة الثالثة من العرب، يقدم نصاً يشبه نصوص المقدمة، من حيث تفسيره لعوامل قوة وصعود الدول ثم ضعفها وسقوطها ويطبّق نظريته هنا في نشوء وسقوط الدولة على هذه الطبقة من العرب ومن ذلك قوله: «هذه الأمة

(١) ابن خلدون، السير، ج ٢، ص ٦٠٠.

(٢) (ن، م)، ص ٢٤١.

(٣) (ن، م)، ص ٢٤٤.

(٤) (ن، م)، ص ٢٤٣.

(٥) (ن، م)، ص ٢٧٠.

من العرب البادية أهل الخيام الذين لا أغلاق لهم لم يزالوا من أعظم أمم العالم وأكثر أحببال الخليقة، يكثرون الأمم تارة وينتهي إليهم العز والغلبة بالكثرة فيظفرون بالملك يغلبون على الأقاليم والمدن والأمصار، ثم يهلكهم الترفه والتنعيم ويغلبون عليهم ويفتلون ويرجعون إلى باديتهم، وقد هلك المتصدرون منهم للرياسة بما باشروهم من الترف ونضارة العيش»^(١).

ويبدى ابن خلدون لشك في سلسل الأبناء للعرب بين عدنان وسيدنا إسماعيل، وذلك عند حديثه عن أنساب العرب ويشير لذلك بقوله: «أعلم أن جميع العرب يرجعون إلى ثلاثة أنساب، وهي عدنان وقحطان وقضاعة، فأما عدنان فهو من ولد إسماعيل بالاتفاق، إلا ذكر الأبناء الذي بينه وبين إسماعيل فليس فيه شيء يرجع إلى بنيه»^(٢).

وهو بذلك يرفض الروايات التي درج المؤرخون والتسابيه على ذكرها في تعداد أسماء متسلسلة تعيد بعض القبائل إلى أحقاب زمنية بعيدة، ويعتبرها واهية ولا تستند إلى معلومات يقينية، وذلك لأن «النسب البعيد يحيل الظنون ولا يرجع فيه إلى يقين»^(٣).

كما ينتقد الروايات التي تتحدث عن أنساب التسابعة ويعتد أنها تحتوي على «تخليط واختلاف، ولا يصح منها ومن أخبارهم إلا القليل»^(٤)، وعندما تزدحم الروايات وتتضارب حول قضية ما، فإن ابن خلدون يلجأ إلى الحجاج والمقابلة بين الأخبار ومن ثم الترجيح إلى الأقرب للصحة ومن ذلك قوله: «قد تقدم أنفاً ذكر الخلاف الذي في قضاعة هل هم حمير أو لعدنان، ونقلنا الحجاج لكلا المذهبين وأتينا بذكر أنسابهم تالية حمير ترجيحاً للفوز بأنهم منهم...»^(٥).

(١) ابن خلدون، السير، ٢، ص ٢٨٢.

(٢) (ن، م)، ص ٢٨١.

(٣) (ن، م)، ص ٢٨١.

(٤) (ن، م)، ص ٢٨٤.

(٥) (ن، م)، ص ٢٨٦.

ويُفسر ابن خلدون خراب سد مأرب، بـتفكك مُلك حمير وانهلال نظام مُلكهم ودولتهم «وتغلب بادية كهلان على أرض سبأ وانطلقت عليها الأيدي بالعبث والفساد وذهب الحفظة القائمون بأمر السد»^(١).

وينتقد ابن خلدون الرواية الفاتلة بأن سعد بن عباد، الذي رشح نفسه للخلافة في السفينة عن الأنصار، ولما تم الأمر لأبي بكر، تخلف عن البيعة ولحق بالشام، قد قتل الجن واعتبرها من خرافات العامة^(٢)، حتى أنهم ينشدون شعر للجن في ذلك.

ويرفض ابن خلدون الرواية التي تتحدث عن الاحتكام إلى أفعى نجران بين أبناء نزار بن معد من أجداد العرب باختلاف حول ميراث والدهم، ونهكم ابن خلدون على الرواية بقوله: «وذلك في قصة معروفة لبست من غرض الكتاب»^(٣)، أي أن الأمر لا يستحق حتى التفاش حوله.

ويضم ابن خلدون تفسيراً متأبراً للساند بين المؤرخين حول مسألة أن هاشم بن عبد مناف هو أول من سن الرحلتين في الشتاء والصيف للعرب ومنهم ابن إسحاق، واعتبر ذلك غير صحيح لأن «الرحلتين من عوائد العرب في كل حيل لمراعي إيلهم ومصالحهم لأن معاشهم فيها»^(٤).

وعند بدء ابن خلدون بالحديث عن أمر النبوة والهجرة، فإنه ينبه إلى أمر هام جداً، وينفذ إلى باطن التاريخ، وعلة وأسبابه، ويبين أن إرهاصات تحول موازين القوة والمجد إلى العرب قد بدأت بالظهور وبدأت تنبض قبيل الإسلام وظهور سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، فيعد أن وصفهم في البداية بأنهم «أهل بغي وإلحاد، وفتح للأرحام، وتنافس في الردى، وإعراض عن

(١) ابن خلدون، المعبر، ج ٢، ص ٢٩٣.

(٢) (إن، م)، ص ٣٤١.

(٣) (إن، م)، ص ٣٤٥.

(٤) (إن، م)، ص ٣٨٦.

ذكر الله، فكانت عبادتهم الأوثان والحجرة، وأكليم العفار والخنافس والحيات والحعلان»^(١)، عاد ونبه إلى أنه عندما تأذن الله بظهورهم مهّد الأسباب لذلك وتبدت نباشير الصباح في أمرهم فكان لهم من العز والظهور قبل المبعث ما كان، ويقدم ابن خلدون النصر الذي حققه العرب على الفرس في يوم حليلة، كذلك على بداية التحول، واعتبر أن «خلال الكبر انتقلت من المعجم ورجالات فارس فصارت أغلب في العرب، حتى كان الواحد منهم همه بخلاله وشرفه وغلب الشر والسفاسة على أهل دول المعجم... وتنافست العرب في التلال، وتنازعوا في المعجد والشرف.....» وكان حظ فريش من ذلك أوفر على نسبة حظهم من مبعثه، وعلى ما كانوا ينحلونه من هدى آياتهم»^(٢) ويقدم ابن خلدون دليلاً آخر على تفسيره ذلك حلف الفضول والذي تعاهدوا فيه ألا يُظلم أحد بمكة إلا نصره، كما يشير إلى ظهور بوادر التمرد على عبادة الأوثان ورفضها وأشار إلى اجتماع مجموعة من أهل مكة وتباحثهم وتلاومهم في عبادة الأحرار والأوثان وأنهم «تواصوا بالنفر في البلدان بالتماس الحنيفية، تين إبراهيم نديهم»^(٣).

وعند حديثه عن عمرة الحديبية يشير إلى صلح الحديبية، وأن النبي عليه الصلاة والسلام قد كتب بيده بعض كلمات الوثيقة ويدافع ابن خلدون عن هذه الرواية بقوله: «ولا يقع في ذهنك من أمر هذه الكذابة ريب، فإنها قد ثبتت في الصحيح، وما يعترض في الوهم من أن كتابته فادحة في المعجزة فهو باطل، لأن هذه الكتابة إذا وقعت عن غير معرفة بأوضاع

(١) ابن خلدون، المعبر، ج ٢، ص ٣٩٢.

(٢) (ن، م)، ص ٢٩٢.

(٣) (ن، م)، ص ٢٩٤.

الحروف ولا فوائين الخط وأشكلها بغيت الأمية على ما كانت عليه، وكانت هذه الكتابة الخاصة من إحدى المعجزات»^(١).

وفي ختام حديثه عن فترة الخلفاء الراشدين، وبعد أن اختتم حديثه عن انتقال الأمر إلى معاوية بن أبي سفيان وبيعة الحسن له، يوضح ابن خلدون أنه اعتمد في موضوع الخلافات التي دارت بين الصحابة بعد مقتل عثمان على كتاب الطبري لأنه «أوثق ما رأيته في ذلك وأبعد من المطاعن عن الشبه في كبار الأمة وخيارهم وعدولهم من الصحابة رضى الله عنهم والتابعين، فكثيراً ما يوجد في كلام المؤرخين أخبار فيها مطاعن وشبه في حقهم أكثرها من أهل الأهواء، فلا ينبغي أن تسود بها العيون، وأنبعثها بمفردات من غير كتاب الطبري بعد أن تخيرت الصحيح جهد الطقة وإذا ذكرت شيئاً في الأغلب نسبته إلى فائمه»^(٢).

وهو هنا يلتزم بالرواية التوفيقية لأحداث الفتنة بعيداً عن تعدد الأهواء والمطاعن ويعتمد على رواية الطبري لما فيها من توازن واعتدال وهو بذلك يبتعد عن التشيعات للأراء والمذاهب كما طالب بها في مقدمته، ويقدم تفسيراً للفتنة زمن عثمان وأسبابها وعملها ويرى أنه «لما استكمل الفتح واستكمل للملك ونزل العرب بالأمصار.... وكان المختصون بصحابة الرسول عليه الصلاة والسلام والافتداء بهديه وأبيه المهاجرين والأنصار من فريش وأهل الحجاز، ومن طفر بمثل ذلك من غيرهم، وأما سائر العرب، فلم يكونوا من تلك الصحبة بمكان إلا قليلاً منهم وكان لهم في الفترحات قدم، فكانوا يرون ذلك لأنفسهم مع ما يدين به فضلاؤهم من تفضيل أهل السابفة من الصحابة ومعرفة حقهم، وما كانوا فيه من الذهول والذهش لأمر النبوة وتردد الوحي وتنزل الملائكة، فلما انحسر ذلك العباب، وتوسى الحال بعض الشيء، وذل

(١) ابن خلدون، النبر، ج٢، ص ٤٣٣.

(٢) (ن، م)، ص ٦٢٠.

العدو واستفحل الملك كانت عروق الجاهلية تنبض ووجدوا الرئاسة عليهم للمهاجرين والأئصار من قريش وسواهم، فأنفت نفوسهم منه، ووافق أيام عثمان، فكانوا يظهرن الطعن في ولاته بالأمصار والمؤاخذه لهم باللحظات والخطرات والاستبطاء عليهم في الطاعات والتجنبي بسؤال الاستبدال منهم والعزل، ويفيضون في النكير على عثمان^(١).

فالفتنة الكبرى لها أسباب لفنصادية وصراع على النفوذ إضافة إلى الأسباب النفسية والعصبية، ونبض عروق الجاهلية وأفكارها من التعصب للقبيلة والأنفة من الانقياد وما يتبع ذلك من أفعال فالنصر تحقن وبدأ التنافس على المكاسب وهذا من طبائع الملك.

ويقف ابن خلدون موقف دفاعي واضح عن معاوية بن أبي سفيان وينبه إلى أنه كان ينبغي أن تصنف فترته ضمن فترة الخلفاء الراشدين، وبرفض الحديث القائل بأن الخلافة بعدي ثلاثين سنة، ويعتبره لم يصح، أما للمسرغات التي يندمها لهذا الموقف وهذا التفسير للأحداث، فهو ينبغي على نظريته في العصبية، وفاعليتها في أحداث التاريخ ويرى أن الخلافة في عهد معاوية كانت مغالمة «لأجل ما قدمناه من العصبية التي حدثت لعصره، وأما قبل ذلك فكان اختياراً واجتماعاً، فميزوا بين الحالتين فكان معاوية أول خلفاء المغالية والعصبية».

واعتبر أن الغلبة والفهر بالعصبية والشوكة لا ينالني الخلافة ولا النبوة، ويستشهد لذلك بسليمان ابن داود وأبوه عليهم السلام، فقد كانا نبين وملكين، ويرى بأن أمر الملك سافه إلى معاوية «أمر العصبية بطبعها»^(٢)، ويفتح ابن خلدون حديثه عن دولة بني أمية، بتحليل يستند على نظريته حول العصبية، وكيف أنت إلى انتقال الحكم إلى بني أمية، وهو يعتبر أن لبني عبد مناف مكانة هامة في فريش قبل الإسلام بسبب العدد والشرف والكل يعترف لهم بذلك «وكان

(١) ابن خلدون، الجبر، ج ٢، ص ٥٦١.

(٢) (ن، م)، ص ٦٢١.

فخذاهم بنو أمية وبنو هاشم حَبًّا جميعاً ينتمون لعيد مناف ويتسبون إليه، وفريش نعرف ذلك وتسال لهم الرياسة عليهم، إلا أن بني أمية كانوا أكثر عدداً من بني هاشم وأوفر رجالاً، والعزة إنما هي بالكثرة»^(١) «ولما جاء الإسلام دُهِش الناس لما وقع من أمر النبوة والوحي وتنزل الملائكة. وما وقع من خوارق الأمور، ونسي الناس أمر العصبية مسلمهم وكافرهم... ولذلك لما افترق أمر بني أمية وبني هاشم بإسلام، إنما كان ذلك الافتراق بحصار بني هاشم في الشعب لا غير»^(٢).

ويشير ابن خلدون إلى عامل هام في تغير موازين القوة بين بني هاشم وبني أمية، وهو وفاة أو استشهاد العديد من رجالات بني هاشم في دفاعهم عن الدعوة وهجرة معظمهم إلى المدينة وبالتالي خلا الجو في مكة لبني أمية، وحسب تعبيره «استغلظت رياسة بني أمية في فريش»^(٣) كما هلك العديد من زعماء مكة في بدر، فاستغل أبو سفيان بشرف بني أمية والتقدم في فريش. ثم يفسر ابن خلدون خسارة علي أمام معاوية، على الرغم من أن عساكر علي كانت أكثر عدداً من عساكر معاوية، ولكن هناك سبب أساسي أهم وهو أخذ تحيزات العصبية وطوائعها، فعلى الرغم من مكانة علي من الخلافة وفضله الذي يفوق به معاوية وتفوق جيشه من حيث العدد، إلا أن الطرف الآخر والمتمثل بمعاوية وعساكره كانوا أكثر تماسكاً وانسجاماً إذ أن جيش علي يتكون من «سائر القبائل من ربيعة ويمن وغبرهم، وجموع معاوية إنما هي جنود الشام من فريش شوكة مضر وبأسهم، نزلوا بثغر الشام منذ الفتح فكانت عصبته أشد وأمضى شوكة»^(٤) كما يشير ابن خلدون إلى عامل آخر مهم أضعف من إمكانات علي وهو

(١) ابن خلدون، المعبر، ج ٣، ص ٣.

(٢) (إن، م)، ص ٤.

(٣) (إن، م)، ص ٤.

(٤) ابن خلدون، المعبر، ج ٣، ص ٤.

الخوارج، الذين كما يفهم كسروا من جناح علي وأصبحوا عامل خطر شديد عليه، وأدت مواجهاته العسكرية معهم إلى إضعاف تماسك عساكره وإشاعة البلبلة بينهم، فانشغل بهم، عن معاوية، ثم بعد استنهاد علي، انفقت الجماعة على معاوية «عندما نسي الناس شأن النبوة والكوارق ورجعوا إلى أمر العصبية والتغالب وتعين بنو أمية للغلب على مضر وسائر العرب ومعاوية يومئذ كبيرهم»^(١)، كما ينه ابن خلدون إلى عامل آخر وهو يرتبط بالصفات الشخصية لمعاوية وتمكنه من أساليب السياسة أو كما يسميها بضاعة السياسة «والتي لم يكن أحد من فرقه أوفر فيها منه يداً من أهل الترشيح»^(٢).

يتسير ابن خلدون في فقرة هامة إلى الانقسام الذي أصاب دولة الإسلام بعد سقوط الدولة الأموية وقيام الدولة العباسية، وهروب قسم من بني أمية إلى الأندلس وتأسيس دولة هناك وبالتالي «انقسمت لذلك دولة الإسلام بدولتين لاقتراق عصبية العرب»^(٣) وتبع هذا الانقسام سلسلة من الانقسامات الأخرى فظهرت العديد من الدول «وانقسمت دولة الإسلام بذلك دولاً متفرقة»^(٤).

ويرفض ابن خلدون الرواية التي ذكرها مسكويه في كتابه تجارب الأمم والتي تعيد نسب مؤسسي دولة بني بويه إلى يزدجرد بن شهريار، كما يرفض الرواية التي ذكرها ابن ماكولا وتعيد نسبهم إلى بهرامجور بن يزدجرد، وهو يرى أنه نسب منخول وحجته في ذلك،

(١) ابن خلدون، المعبر، ج ٣، ص ٥.

(٢) (إن، م)، ص ٥.

(٣) (إن، م)، ص ٨٥-٦.

(٤) (إن، م)، ص ٩-٢٠.

قوانين فيام الدول، فهو يرى أن «أن الرياسة على قوم لا تكون في غير أهل بلدهم»^(١) ويفسر ابن خلدون علة وأسباب وضع هذا النسب المزيف بقوله: «والحق أن هذا النسب مصنوع تغرب إليهم به من لا يعرف طبائع الأنساب في الوجود ولو كان نسبهم ذا خلل في الدليل لم تكن لهم تلك الرياسة عليهم وإن كانت الأنساب قد تتغير وتختفي وتنتقل من شعب إلى شعب ومن قوم إلى قوم، فإنما بطول الأعصار وتناقل الأجيال واندراس الأزمان والأحقاب، وأما هؤلاء فلم يكن بينهم وبين يزدجرد وانقطاع الملك من الفرس إلا ثلاثمائة سنة، فيها سبعة أجيال أو ثمانية أجيال ميزت فيها أنسابهم واحصيت أعقابهم، فكيف يدرك مثل هذه الأنساب الخفاء في مثل هذه الأعصار، وإن قلنا كان نسبهم إلى الفرس ظاهراً منع ذلك من رياستهم على الدليل فلا شك في هذه التفادير في ضعة هذا النسب»^(٢).

وعند حديثه عن الخلفاء المعاصرين لدولة بني بويه فإنه يشير إلى حالة الضعف التي وصلت إليها الخلافة وحالة الاستبداد التي وصلت إليها دولة بني بويه على الخلافة، وانفصلت معظم أجزاء الخلافة عنها وتم بقاء للخلفاء إلا بغداد ونواحيها ما بين دجلة والفرات وأمرؤهم مع ذلك مستبدون عليهم.. «وكانت الخلافة حاصلة للعباسي المنصوب لفظاً المستوب معنى»^(٣)، فالسيطرة والتحكم لصاحب العصبية، أما منصب الخلافة فقد جرد من قوته وتحول إلى شكل بلا مضمون.

ويعلق ابن خلدون على وفاة الحليفة العباسي الناصر، بقوله «ويقال إنه السذي أطمع التتر بملك العراق لما كانت بينه وبين خوارزم شاه من الفتنة، وكان مع ذلك كثيراً ما يشتغل برمي اللبندق ولالعب بالحمام المناسيب ويلبس سراويل الفتوة شأن العيارين من أهل بغداد،

(١) ابن خلدون، المعبر، ج ٣، ص ٤٨٢.

(٢) (ن، م)، ص ٢٠٦.

(٣) (ن، م)، ص ٥١٤.

وكان له فيها ست إلى زعمائها يقتصه على من يئيمه إياها، وكان ذلك كله دليلاً على هـرم الدولة وذهاب الملك عن أهلها بذهاب ملاكها منهم»^(١).

ويرسم ابن خلدون مشهداً مروعاً لسقوط بغداد بيد التتار، فـالعصبية ضعيفة، والهـرم أصاب الدولة، والفتن مشتتة بين السنة والشيعة والحنابلة وسائر أهل المذهب وبين العيارين والدعـار والمفسدين، والأوضاع الاقتصادية غير مستقرة، وخيانة وزير المستعصم ابن العلفمي الراقضي، كما وصفه ابن خلدون، كلها عوامل اجتمعت وأدت إلى الكارثة إذ «نزل هولاكو ببغداد، وخرج إليه الوزير مؤيد الدين بن العلفمي فاستأمن لنفسه ورجع بالأمان إلى المستعصم، وأنه ينقيه على خلافته كما فعل بملك بلاد الروم: فخرج المستعصم ومعه الفقهاء والأعيان فقبض عليه لوقته، وقتل جميع من كان معه ثم قتل المستعصم شـدخاً بالعمد ووطأ بالأقدام لتجافيه بزعمه عن دماء أهل البيت، وذلك سنة ست وخمسين، وركب إلى بغداد فاستباحها واتصل العبيث بها أياماً، وخرج النساء والصبيان وعلى رؤوسهم المصاحف والألواح فداستهم العساكر ومانوا أجمعين، واستولوا من قصور الخلافة وذخائرها على ما لا يبلغه الوصف ولا يحصره الضبط والعد، وأقيمت كتب العلم التي كانت بخزائنهم جميعاً في دجلة، وكانت شيئاً لا يعبر عنه مقابلة في زعمهم بما فعله المسلمون لأول الفتح في كتب الفرس وعلومهم» ويعلق ابن خلدون على نهاية المشهد بفرلته «وانقرض أمر الخلافة الإسلامية لبني العباس في بغداد، وأعاد لها ملوك الترك رسماً جديداً في خلفاء نصبوهم هنالك من أعقاب الخلفاء الأولين... والله وأرث الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين»^(٢).

(١) ابن خلدون، النبر، ج٢، ص ٦٤٩.

(٢) (ن، م)، ص ٦٥٢.

أما دعوة صاحب الزنج الذي ادعى النسب العلوي فيرى ابن خلدون أن «هذه الدعوة فيها اضطراب منذ أولها فلم يتم لصاحبها دولة»^(١) وقد اعتبر النسب الذي ادعاه هو نسب مزيف وغير صحيح وساق الأدلة على ذلك، بعد أن استشهد كذلك برأي المسعودي وابن حزم في الأمر، ويرى ابن خلدون أنه «ولأجل فتحاله هذا النسب وبطلانه في دعاويه فسد أمره فقتل ولم نغم له دولة بعد أن فعل الأفاعيل»^(٢).

وينتقد ابن خلدون مذهب الشيعة الاثني عشرية، وبعد أن يرد على أقوالهم ويفند أفكارهم، يعلق على انتظارهم خروج الإمام المنتظر من السرداب بقوله «وهؤلاء من الجهل بحيث ينتظرون من يقطع بموته مع طول الأمد، لكن انزعج حملهم على ذلك، وربما يحتجون لذلك بقصة الخضر والأخرى باطلة، والصحيح أن الخضر قد مات»^(٣).

وفي بداية حديثه عن دولة العبيدين، يدافع ابن خلدون عن صحة نسبهم، مع أنه ينتقد أفكارهم، ويرى أن أولهم هو «عبيد الله المهدي... ولا عبرة بمن أنكر هذا النسب من أهل الفيروان وغيرهم». ويشير إلى الحجاج التي استند إليها من بدعون زيف نسبهم، كالمحضر الذي أصدره الخليفة في بغداد وشهد عليه كبار العلماء ورجال من أهل البيت واعتبرها شهادة سماع، ويستدل على صحة هذا النسب بكتاب المعتضد إلى ابن الأغلب بالفيروان، وابن مدرار بمجلسامة، بغريهم بالفيض عليه لما ساروا إلى المغرب، ويعتبر ذلك دليل على صحة هذا النسب، كما يستشهد بشعر الشريف الرضي، واعتبر أن «نسبهم كان منكراً في بغداد عند أعدائهم شيعة بني العباس منذ مائة سنة فتلون الناس بمذهب أهل الدولة» أي أنه يعتبر هنا أن الناس تتأثر بأحكام أهل السلطة والحكم وكأنه يقول الناس على دين ملوكهم ويرى ابن خلدون

(١) ابن خلدون، المعبر، ج ٤، ص ٢٢.

(٢) (ن، م)، ص ٢٢.

(٣) (ن، م)، ص ٣٦.

أن «طبيعة الوجود في الاعتقاد إليهم وظهور كلمتهم حتى في مكة والمدينة أدل شيء على صحة نسبهم وأما من يجعل نسبهم في اليهودية والنصرانية ليعمون القدم وغيره فكفاه ذلك إثماً وسفسة»^(١).

أما القراسطة، فيعتبر ابن خلدون أن دعواهم في «غاية الاضطراب مختلة العفائد والفواعد، منافية للشرائع والإسلام في الكثير من مزاعمهم»^(٢) وبعد أن وصح ابن خلدون كيفية ظهور هذه الدعوى، أشار إلى الأسباب والعلل التي تؤدي لظهور مثل هذه الدعوي واعتبر أن أفكارهم شنيعة ومعارضة، «يهدم بعضها بعضاً، وتشهد عليهم بالكذب، والذي حملهم على ذلك إنما هو ما اشتهر بين الشيعة من أمر المهدي مستندين فيه إلى الأحاديث التي خرّجها بعضهم، وقد أربناك عللها في مقدمة هذا الكتاب... ومنهم من بنى أمره على الكذب والانتحال، عساء يستولي بذلك على حظ من الدنيا ينال به صفقة»^(٣).

في تحليل ابن خلدون لكيفية وصول ابن الأحمر للسلطة في الأندلس وتأسيسه لدولة بني الأحمر، دون الاعتماد على عصبية حفية، وهو هنا يُقدم هذا النموذج ويعتبره حالة خاصة في الوصول إلى الحكم، وهو يُقدم لهذه الحالة الدائرة تفسير يميزها عن غيرها من حالات الوصول للسلطة والملك، وهذا التحليل والتفسير يدل على مدى الموضوعية التي اتسم بها ابن خلدون في منهجه، وهو يشير لذلك بقوله «وأسند السلطان الفقيه ابن الأحمر بملك ما بقي من الأندلس وأورثه عفة من غير قيل ولا كثير غصبة ولا استكثار من الحامية وسبب ذلك ما قدمناه في الكتاب الأول من أفاد القائل والعصائب بأرض الأندلس جملة فلا تحتاج الدولة

(١) ابن خلدون، المعبر، ج ٤، ص ٣٨.

(٢) (ن، م)، ص ١٠٦.

(٣) (ن، م)، ص ١٠٢.

هناك إلى كبير عصبية»^(١)، ثم يعمد ابن خلدون إلى تحليل هذه الحالة وتقديم تفسير يتناسب معها، مع عدم إغفاله لدور العصبية بشكل كامل وذلك بقوله: «وكان للسلطان ابن الأحمر في أول أمره عصبية من فرايته بني نصر وأصهارهم بني اشقيلولة وبني المولى ومن تبعهم من المرالي والمصطنعين كانت كافية في الأمر من أوله مع معاضدة الطاغية على ابن هود وثوار الأندلس، ومعاضدة ملك المغرب على الطاغية والاسنظهار بالأعياص على ملك المغرب، فكان لهم بذلك كله أقدار على بلوغ أمرهم وتمهيده، وربما يفهم من مدافعة الطاغية اجتماع الخاصة والعامة في عداوته، والرهب منه بما هو عدو للدين فتستوي القلوب في مدافعته ومخافته فينزل ذلك بعض الشيء منزل العصبية»^(٢)، إذ يتسير ابن خلدون هنا إلى عامل آخر وهو وجود عدو خارجي يهدد الجميع فتجتمع المتنافرات في سبيل مدافعة ومقاومته لأنه خطر يهدد الجميع، ليلعب هذا العامل وإلى حد ما دور العصبية في تجميع الناس نحو هدف محدد، ومصصلحة مشتركة.

وفي حديثه عن ملوك بني آدفونس من الجالقة، ينتقد رواية لابن حبان تحلهم من نسل الغوط، ولكن ابن خلدون يعتبر أن ذلك ليس صحيحا والسبب أو الحجة بذلك أن «أمة الغوط قد كثرت وغبرت وهلكت وقل أن يرجع أمر بعد إنباره، وإنما هو منك مستجد في أمة أخرى»^(٣).

ويعد ابن خلدون مقارنة بين حال العرب في الأندلس بالفترة التي سقطت فيها الدولة الأموية في المشرق وبداية الدولة العباسية، واعتبرها فترة افتتن فيها العرب بالأندلس، وانتهاز الفرنج فرصتهم فاسترجعوا بلادهم إلى برشلونة، ثم دب الخلاف والمنافسة بين ملوكهم كالذي

(١) ابن خلدون، المعبر، ج٤، ص٢٠٦.

(٢) (ن، م) ، ص٢٠٧.

(٣) (ن، م) ، ص٢١٥.

حصل مع المسلمين، فكانت النتيجة المزيد من الانشقاق بين صفوفهم وأدى هذا لضعفهم. «فلما كانت دولة المنصور بن أبي عامر شمر المنصور لغزوهم واستباح بلادهم، وأنخن في أعمالهم وافتتح برشلونة وخريها»^(١).

وهو هنا يدعو لأخذ العبرة والاستفادة من هذه الأحداث ففوائين القوة والضعف تفعل فعلها عند الحرب كما عند الفرقة، والذكي من يعتبر وينتظ ويستفيد من تجارب الآخرين. ويظهر ابن خلدون في موافق عديدة النقد الذاتي لما يكتب وينقل، فعندما يشعر بأنه لم يستوف مسألة ما حقها يعترف بذلك وينبه القارئ للأمر، وهذا يدل على الموضوعية والإحساس بالمسؤولية العالية تجاه ما يكتب ومن ذلك قوله عند حديثه عن الدولة الخانية في بلاد ما وراء النهر: «نقل ابن الأثير هذا الخبر عن اضطراب عنده فيه، على أن أخبار هذه الدولة الكائنة في كتابه ليست جلية ولا متضمنة، وأرجو إن مد الله في العمر أن أحقق أخبارها بالوقوف عليها في مضان الصحة وأخصها مرتبة، فإني لم أوفها حقها من الترتيب لعدم وضوحها في نقله»^(٢).

ويحرص ابن خلدون على الالتزام بمنهجه في ترتيب أخبار كتابه كما حددها في المقدمة وعند بداية حديثه عن دولة بني أيوب يشير إلى الحالة التي وصلت إليها دولة العلويين في مصر وهي نهاية طبيعية إذ أن هذه الدولة قد أخلفت جدتها وذهب استقلالها واستبد وزراؤها على حلفائها فلم يكن الخلفاء يملكون معهم، وطمع الإفرنج في سواحلهم وأمصارهم لما نالهم

(١) ابن خلدون، المعبر، ج١، ص ٢٦١.

(٢) (ن، م)، ص ٤٧٣.

من الهرم والوهن^(١) أي أن هذه الدولة قد وصلت إلى مرحلة الهرم والسقوط، وستكون هذه النهاية على يد صلاح الدين الأيوبي والذي سيؤسس دولة جديدة لتبدأ مرحلة جديدة من تاريخ مصر والشام.

حظيت دولة الترك عند ابن خلدون بأهمية خاصة إذ إنه يبدأ حديثه عنهم، بتمهيد عن انسحاب الترك ثم يحلل الفارئ إلى المقدمة، إذ فصل بهذا الموضوع كثيراً، ثم يبين المنشأ الجغرافي لهم وامتدادهم المكاني ويشير إلى أنهم 'ملكوا الجانب الشمالي من المعمور في النصف الشرقي منه قبالة الهند والعراق في ثلاثة أقاليم هي: السادس والسابع والخامس'^(٢) ويحرص على مغارنتهم بالعرب وكأنه يشير إلى التشابه بالصفات إذ يعتبرهم كالعرب 'أهل حرب واقتباس ومعاش من التغلب والنهب إلا في الأقل'^(٣).

أما الطريقة التي تسلك بها الأتراك إلى مراتب الحكم والسلطة في الدولة العربية الإسلامية، فيربطها ابن خلدون بضعف العصبية العربية وانفسامها، وتأثير عوامل الترف والذخ التي أدت إلى ضعف شوكتهم والتنازع فيما بينهم مما دفع الحكام إلى الاستعانة بالأتراك للتصدي للمنازعين لهم على الحكم والسلطة، فبعد أن كانت 'عصبية العرب مستغلة وشوكتهم قائمة مرفعة ويدهم ويد سلطانهم في الأمر جميعاً ومرماهم إلى العز والمجد واحد'^(٤).

ثم انقلبت الصورة، واحتاج 'السلطان في القيام بأمره إلى الاستظهار على المنازعين فيه من فومه بالعصبية المدافعة دونه والشوكة المعترض شباها في أنياله، حتى تجدح أنوفهم عن

(١) ابن خلدون، العبر، ج ٥ ص ٣٣٢

(٢) (إ، م)، ص ٤٣٨

(٣) (ن، م)، ص ٤٣٩

(٤) (إ، م)، ص ٤٣٨

التطاول إلى رتبته^(١) ثم انتظموا داخل حسد الدولة وتعلموا فنون الحكم والمياسة والحرب. ثم يزول هذا دأب الخلفاء في اصطناعهم، ودعامة سرير الملك بعمدهم وتمهيد الخلافة بمقاماتهم حتى سموا إلى درج الملك وطمحت أبصارهم إلى الاستبداد فتغلبوا على الدولة وحجروا على الخلفاء^(٢).

وبعد أن فعل النترف فعله في الدولة "واستغرقت في الحضارة ولبثت أبواب البلاء والمعجز ورميت الدولة بكفرة التتر الذين أزالوا كرسي الخلافة وطمسوا رونق البلاد وادانوا بالكفر من الإيمان بما أخذ أهلها عند الاستغراق في التمتع والتشاغل في اللذات والاسرغال في الترف من تكاسل الهمم والقعود عن المناصرة والانسلاخ من جلدة البأس وشعار الرجولية^(٣) وبعد أن وصف ابن خلدون الحالة المرعبة التي وصلت إليها حال الدولة والخلافة وسرد عوامل الضعف التي دبت في جسدها وأدت إلى سقوطها المدوي على يد التتار يشير إلى مسألة هامة جداً ينفذ فيها إلى باطن التاريخ ليحلل مسألة الرق والنتائج الإيجابية له بحماية الديار المصرية، من المد المغولي إذ كان الجيش في مصر يتكون من الأرقاء الذين بجلبوا من القبائل التركية، وخاصة تلك التي بطش بها التتار وهي قبائل تنصف بصفات وأخلاق البدوة وأحسن ابن خلدون بوصفهم بفونهم: يدخلون في الدين بعزائم إيمانية وأخلاق بدوية لم يدنسها لوم الطبايع، ولا خالطتها أقدار اللذات ولا دنسها عوائد الحضارة ولا كسر من سورتها غزارة الترف^(٤).

(١) ابن خلدون، العبر، ج ٥، ص ٤٣٩

(٢) (ن، م)، ص ٤٤٠

(٣) (ن، م)، ص ٤٤١

(٤) (ن، م)، ص ٤٣٩

وقد فسّر ابن خلدون حرص أهل الملك على جلبهم والتنافس في أثمانهم وذلك لبس بفسد الاستعجاب وإنما اكتاف للعصبية وتغليظ للشوكة ونزوع إلى العصبية الحامية..... ودرجهم في مراتب الدولة فيسترشح من يسترشح منهم لاعتقاد كرسى السلطان والقيام بأمر الإسلام^(١) واعتبر ابن خلدون أن لإدخالهم في جسد الدولة نتائج إيجابية فلا يزال نشوء منهم يردف نشوءاً وجيل يعقب جيلاً والإسلام يبنهج بما يحصل به من الخناء والدولة نرف أعصانها من نضرة الشباب^(٢) أي أنه اعتبرهم عامل تجديد وبث للحوية والشباب في الدولة.

أما عك حديث ابن خلدون عن نسب السلطان المملوكي برفوق، وكان معاصراً له فقد وقع في إحدى المعالط التي انتقد المؤرخين بها وهي التفرغ لأصحاب النجدة، إذ أن الرواية التي سافها ابن خلدون وتحدثت عن وصول اتس الغساني والد الأمير برفوق وانتظامه في الأمراء وذكر أنه يقال إن هذا السلطان من قبيلة جركس الساكنة ببلاد الشمال في الجبال المحيطة ببلاد الفجاني والروس وهي من غسان الداخلين إلى بلاد الروم مع أميرهم جبلة بن الأيهم، فاختلطوا بمكان المنطقة وحالفوا قبائل جركس وخاطبواهم وتصاهروا معهم حتى تلاشت فيبتكهم فلا بعد مع هذا أن تكون أنسابهم قد تداخلت معهم، فمن انتسب إلى غسان من جركس وهو مصدق في نسبه ويستأنس له بما ذكره فهو نسبة قوية في صحته^(٣) ولا يخفى هنا على المتدبر ما تحتويه هذه الرواية من ضعف حتى أن ابن خلدون نفسه يبدو غير مقتنع بها تماماً لدرجة أنه يفتسم الرواية بقوله ففيو نسبة قوية في الصحة" أي أنه لم يظهر الجزم والقناعة التامة وييسو أن الأمر له دوافع سياسية أو خشية من بطش السلطان برفوق.

(١) ابن خلدون، العبر، ج ٥، ص ٤٤١

(٢) (ن، م)، ص ٤٤٢

(٣) (ن، م)، ص ٥٦٢

ويتكرر انتفاذ ابن خلدون الشديد لمن يسعون للتمرد على الدولة ويهاجمهم بشدة وبطالب بان يتخذ بحفهم عقوبات قاسية خاصة أن لم يمتلكوا العصبية اللازمة لنجاح تحركاتهم، وبما تسببه تحركاتهم من فتن ومشاكل للدولة، ويصف احدها بقوله: "وكان بدمشق جماعة من الموسوسين المسامرين لطلب العلم بزعمهم، متهمون في عقيدتهم بين مجسم رافض وحلوي، جمعت بينهم انساب الضلال والحرمان، وقعدوا عن نيل الترتب بما هم فيه، تلبسوا بإظهار الزهد والتكبر على الخلق، حتى على الدولة في توسعة بطلان الأحكام والجباية عن الشرع والمياسة التي تناولها الخلفاء"^(١) وأعتبر ابن خلدون أن جباية الضرائب مهمة للدولة من أجل ما يسميه "الوزاع السلطاني والمعونة على الدفاع"^(٢). فالأموال والجباية نريان مهم لتغذية الدولة بأسباب الدفاع والاستمرار على أن لا يخرج الأمر عن الاعتدال فالظلم عند ابن خلدون مؤذن بخراب العمران، والمال كذلك مهم للعمران وهو يعتبر أن مثل أمثال هؤلاء أمر "أوجبه السياسة"^(٣).

أما دولة بني سلجوق فهي نموذج لقيام وسقوط الدول عند ابن خلدون وقد قدم بملخص مكثف حال هذه الدولة بتلميح واضح إلى نظريته حول قيام وسقوط الدول في المقدمة ومن ذلك قوله: "وقد ظهر لذلك العهد بنو سلجوق وغلبوا ملوك الترك على أمرهم وأصبحوا في عداد ولائهم شأن الدول البانية الجديدة مع الدول القديمة الحاضرة، ثم فارعوا بني سبكتكين وغلبوهم على ملكهم فيما بعد المائة الرابعة واستولوا على ممالك الإسلام بأسرها، وملكوها بين الهند ونهاية المعمور..... واستفحلت دولتهم بما لم تنته إليه دولة بعد دولة العرب والخلفاء في الملة"^(٤) ثم يشير ابن خلدون إلى حالة الهرم والمنفوط لدولة بني سلجوق وهي

(١) ابن خلدون، العبر، ج ٥، ص ٥٦٨

(٢) (ن، م)، ص ٥٦٩

(٣) (ن، م)، ص ٥٩٥

(٤) (ن، م)، ص ٦١٢

الإشارة التي بكررها ابن خلدون في نبأية حديثه عن كل دولة من الدول التي يتتبع تاريخها وبرنامجها كما يسميه أحياناً ويصف هذه النهاية بقوله: "وافترضت بعد مائتين من السنين شأن الدول"^(١).

في بداية حديث ابن خلدون عن الطبقة الرابعة من العرب المستعجمة يشير وتحليل عميق ينفذ إلى باطن التاريخ، ويفسر قيام ونهاية هذه الطبقة الهامة من طبقات العرب، مخضعا إياها إلى فرائينه في قيام وسقوط الدول وتأثير الترف والبدخ في هرم الدول ونهايتها، ويوضح ابن خلدون في نص عميق ودقيق عوامل القوة الثلاثة والتي يعتبرها السبيل الذي أدى إلى قوة العرب ونفوقهم وانتصارهم على الأمم الأخرى وهي: "حسونة الدين ويداوة الأخلاق، ومضاء المضرب"^(٢). فبعد الانتصارات الكبيرة لمضرو ومن سانداه من العرب على أمم العالم انقلبت أحوالهم من خشونة البداوة وسذاجة الخلافة إلى عز الملك وترف الحضارة ففارفوا الحلل وافتروا على الثغور البعيدة واستفحل ملكهم..... وبلغوا من الترف والبدخ ما لم تبلغه دولة من دول العرب والعجم من قبلهم وطال نومهم في ظل الترف والسلم حتى لقوا الحضارة وضوا عهد للبادية وانفلتت من أيديهم الملكة التي نالوا بها الملك وغلبوا الأمم"^(٣). وهو هنا يشير إلى العوامل الثلاثة السالفة الذكر عندما يتحدث عن الملكة، وهذا النص يحبل بشكل واضح إلى الشرح المفصل الذي قدمه ابن خلدون في المقدمة عن الحضارة وأثرها على قيام وسقوط الدول ودور الترف والبدخ في إضعاف الدولة وإسقاطها، ومن هذه الفوائين كما وردت في المقدمة وللتذكير قوله: "في أن الحضارة غاية للعرمان ونهاية لعمره

(١) ابن خلدون، العبر، ج ٥، ص ٦١٣

(٢) ابن خلدون، العبر، ج ٦، ص ٣

(٣) (ن، م)، ص ٤

وإنها مؤذنة بفساده^(١) وقوله في "أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع"^(٢) وقوله في "اتساع نطاق الدولة إلى نهايته ثم تضايغه طورا بعد طور إلى فناء الدولة واضمحلالها"^(٣).

وبيّن ابن خلدون بداية الخلل الذي أصاب الدولة العربية وذلك باستثناء السلاطين عن العرب وأنفتحت من مشاركتهم في النسب أن يشاركهم في الحكم حتى لا يتطاولوا ويطمحوا للحكم فاستخدموا غير العرب حتى "كثروا بهم قبيلتهم من العرب الذين أقاموا الدولة ونصروا لملّة ودعموا الخلافة..... وساموهم خطة الخيف والذلّ فأنسوهم ذكر المجد وحلاوة العز، وسلبوهم نصره العصية"^(٤) أما العناصر الدخيلة وكثائن وطبائع الدول فقد سموا للسلمة والاستبداد: فجددوا الخلفاء وقعدوا بدست الأمر والنهي^(٥).

وهو يفدّم تشخيصا دقيقا لما آل إليه حال العرب من الأذثّر والضعف فقد "اندرج العرب أهل الحماية في إفهر، واختلطوا بالهجم ولم يراجعوا أحوال البداوة لبعدها ولا تذكروا عهد الأسباب لدروسها، فدنثروا وتلاشوا شأن من قبلهم وبعدهم" وانقرض الملك العربي الإسلامي وطرف الدول الهرم الذي هو شأنها^(٦)، وقد وصل التعبير حتى اللسان المضري الذي وقع به الإعجاز ونزل به القرآن، "فتوى فيهم وتبدل أعرابه فمالوا إلى العجمة"^(٧) وقد تحدث ابن خلدون بالتفصيل عن هذا الأمر في المقدمة تحت عنوان في "ان لغة العرب لهذا العهد لغة مستقلة مغايرة للغة مضير"^(٨).

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص ٢٢٦

(٢) (ن، م)، ص ٩٢

(٣) (ن، م)، ص ٩٩

(٤) (ن، م)، ص ٤

(٥) ابن خلدون، العبر، ج ٦، ص ٤

(٦) (ن، م)، ص ٥

(٧) ابن خلدون، العبر، ج ٦، ص ٦

(٨) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ٢٥٢

بعد أن وضع ابن خلدون وانتقد بعض الروايات التي تفسر العوامل والظروف التي جاءت بالهلالين إلى بلاد المغرب أشار إلى الخراب الكبير الذي لحقوه في العمران، "واكتسحوا المكاسب وخربوا المباني وعاثوا في محاسنها وطمسوا من الحسن والرونق معالمها واضطرب أمر أفريقية وخرب عمرانها وفسدت سبلتها"^(١). واحتلوا الشجر واطهروا في الأرض الفساد"^(٢)، أما عن موقفه من أشعار الهلالين كمصدر للمعلومة والأخبار فقد رأى أن في هذه الأشعار كثير دخلته الصنعة وفقدت فيه صحة الرراية فلذلك لا يوثق به ولو صحت روايته لكانت فيه شواهد بآيامهم ووفائهم مع زناته وحروبهم، وضبط لأسماء رجالاتهم وكثير من أحوالهم لكننا لا نثق بروايتهم"^(٣) وهنا ينجلي للنزاهة ابن خلدون بمنهجه من حيث تحكيم العقل والابتعاد عن التحويل والمبالغة وتحري الصحيح من الأخبار.

ويكرر ابن خلدون العديد من الشواهد على قاعدة من قواعد مقدمته التي تحدث عنها وهي قاعدة تشير إلى العلاقة بين الكثرة والقوة مع وجود العصبية^(٤).

ومن ذلك قوله: "ورباسة أولاد سباع في أولاد علي بن سباع وأولاد عثمان بن سباع وأولاد علي اشرف منهم واعز بالكثرة والعدد"^(٥) وقوله: "كان لبني يزيد هؤلاء محل من رغبة بالكثرة والشرف"^(٦). وقرله هؤلاء العطاف والديالم اقل عدداً من سويد وأولياؤهم في فتنهم مع بني عامر لمكان العصبية من نسب مالك، ولسويد عليهم اعتراز بالكثرة"^(٧).

(١) ابن خلدون، العبر، ج ٦، ص ٦

(٢) (ن، م)، ص ٢٤

(٣) (ن، م)، ص ٢٢

(٤) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٧٥

(٥) ابن خلدون، العبر، ج ٦، ص ٤٦

(٦) (ن، م)، ص ٤٩

(٧) (ن، م)، ص ٥٩

بدأ ابن خلدون كتابه الثالث بالحديث عن البربر وقد مهد للحديث عنهم مقدمة وضع فيها نمط حياتهم ومدى تشابههم مع العرب وامتدادهم الجغرافي ثم تطرق إلى الروايات التي تتحدث عن سبب تسميتهم بالبربر .

ولكن المنهج الخلدوني بالنفذ ولتصحيح وإعمال ميزان العقل وإخضاع الأخبار لقواعد العمران يتجلى في الأسلوب الذي عالج به الروايات التي تحدث بها عن أصل البربر فبعد أن سرد هذه الروايات تتبعها بالتفنيد والنقد والمعالجة وقد علق على هذه الروايات بقوله: " وأعلم أن هذه المذاهب كلها مرجوحة وبمينة عن الصواب".^(١) " فأما القول بأنهم من ولد إبراهيم فبعد لأن داود الذي قتل جالوت وكان البربر معاصرين له ليس بينه وبين اسحق بن إبراهيم أخي نقشان الذي زعموا أنه أبو البربر إلا نحو عشرة أبناء ذكرناهم أول الكتاب، وبعده أن يتشعب النسل فيهم مثل هذا التشعب"^(٢) وهو هنا يرفض هذه الرواية لعدم توافقها مع الحسابات السلمية للسلاسل البشرية ولمفهومه حول الجيل وتفرعاته كما أشار إليها في المقدمة.

ثم ينتقل إلى الرواية الثانية، والتي تزعم "أنهم من ولد جالوت أو العماليق وإنهم نزلوا من ديار الشام وانتقلوا فقول ساقط يكاد يكون من أحاديث خرافة"^(٣). أما عن مسوغات ابن خلدون لهذا النقد والأسباب التي ساقها لرفضها فهي أن مثل هذه الأمة المشتتة على أمم وعوالم ملأت جانب الأرض لا تكون منقطة من جانب آخر وفطر محصور..... كما أن افريقش الذي يزعمون أنه نزلهم فدذكروا أنه وجدهم بها وأنه تعجب من كثرتهم وعجمتهم

(١) ابن خلدون، العبر، ج ٦، ص ١١٢

(٢) (ن، م)، ص ١١٣

(٣) ابن خلدون، العبر، ج ٦، ص ١١٣

وقال ما أكثر بربرنكم، فكيف يكون هو الذي نقلهم". ثم يعلق ابن خلدون على هذه الرواية التي يصنفها بالخرافية بعبارة قوية بقوله: "فما الذي يخرجنا إلى التعلق بهذه الترهات"^(١).

أما الرواية التي تسببهم إلى حمير أو مضر فيعتبرها ابن خلدون "منكر من القول" "وكلام باطل لا شك فيه" "وأنه من تكاذيب مؤرخي اليمن أما رواية ابن فتيبة والتي ترجعهم إلى جاثوث فأعتبرها"، "أبعد عن الصواب" واعتبرها "غاية في البعد وغفلة من ابن فتيبة" وهما^(٢)، أما روايات نسابة البربر فتزعم أن بعض شعوبهم من العرب ويعتبر ابن خلدون أن هذه "كلها مزاعم" ويستثني من ذلك صنهاجة وكتامة، أما الرأي الذي يدعمه ابن خلدون ويعتبره "الحق الذي لا ينغي النعويل على غيره في شأنهم أنهم من وك كنعان" ويخاطب القرأي بقوله: "فلا يقعن في وهمك غير هذا"^(٣).

ثم ينتقل ابن خلدون للحديث وبطريقة تحليلية جغرافية عن السبب في تسمية المغرب ويشير ضمن تحليله هذا إلى فكرة كروية الأرض، وينص صريح في أحد أقسام تحليله وذلك بقوله: "والسبب في ذلك أن الأرض كروية الشكل"^(٤). وهو يجسد هنا المطالب التي طالب بها في المقدمة من حيث ضرورة أن يلم المؤرخ بأنواع متعددة من العلوم والمعارف ليعمل على توظيفها في فهم الأحداث وتحليلها ولا يغفل عن العوامل المتعددة التي تؤثر في الحدث وتعلله.

^(١) ابن خلدون، العبر، ج ٦، ص ١١٣

^(٢) (ن، م)، ص ١١٣

^(٣) (ن، م)، ص ١١٤

^(٤) ابن خلدون، العبر، ج ٦، ص ١١٦

وفي إشارة إلى القانون العمراني الذي ذكره في المقدمة وبشير إلى أن المغلوب مولع في الاقتداء بالغالب يتحدث عن بعض قبائل البربر بقوله: "فد نسوا رطانة الأعاجم وتكلموا بلغات العرب وتحلوا بشعارهم في جميع أحوالهم"^(١).

ويصف ابن خلدون البربر بقوله: "أنهم جيل عزيز على الأيام، وأنهم قوم مرهوب جانبهم شديد بأسهم، كثير جمعهم مظاهرون لأمم العالم وأجياله من العرب والفرس ويونان والروم"^(٢).

ولكن أصابهم ما يصيب الدول في تغلبها وطبائعها وذلك بأن تلاثت عصبيتهم بما حصل لهم من نرف الملك والدول فني تكرر فيهم قلت جموعهم وفنيت عصبيتهم وعشائرتهم وأصبحوا خولا للدول وعبيداً للجبابة، واستكنف كثير من الناس عن النمب فيهم لأجل ذلك"^(٣) ثم يقدم ابن خلدون تفسيراً لاعتلاق بعض البربر لمذهب الخوارج بعد أن رسخت فيهم كلمة الإسلام وصور الأمر وكأنه مرض أو وباء انتقل من العراق إلى بلاد المغرب مع العرب. وذلك بقوله ثم نصبت فيهم عروق الخارجية فدانوا بها ولفنوها من العرب الناقليها من منيعها بالعراق وفشت هذه البدعة وأعدها رؤس النفاق من العرب وجرائم لغتنة من البربر ذريعة إلى الانتزاع على الأمر فاختلوا في كل جهة"^(٤).

وهذا تحليل ينفذ إلى باطن التاريخ وعلل الأحداث كما طالب ابن خلدون في المقدمة ولا ينف عند ظاهر الأخبار، ويصف ابن خلدون بعد ذلك ربح الخوارج من البربر في أفريقية بأنها قد ركبت، "وانحصدت شوكة البربر واستكانوا للغلب وأطاعوا الدين وألفت

(١) ابن خلدون، المعبر، ج ٦، ص ١٢٠.

(٢) (ن، م)، ص ١٢١.

(٣) (ن، م)، ص ١٢٢.

(٤) ابن خلدون، المعبر، ج ٦، ص ١٢٩.

الدولة الضاربة على البربر^(١)، لتترسخ بعد ذلك دولة الاغالية التي انتهت سنة ست وتسعين ومئتين على يد كتامة التي تبنت الدعوة الرافضية، ثم يتوقف ابن خلدون ليعيد التأكيد على النسق العام لسير كتابه، وهو تتبع قيام وسقوط الدول، ليشهد المغرب خروج العرب من الملك والحكم حتى عهد ابن خلدون، لتحل مكانهم عصبية جديدة وقوة جديدة، ويصف ابن خلدون المشهد بقوله: "فكان ذلك آخر عهد العرب بالملك والدولة بإفريقية وذهبت ريح العرب ودولتهم عن المغرب وأفريقيا"^(٢). وهو يرسم هنا مشهداً يتكرر مع بداية ونهاية الحديث عن الدول الفاعلة في التاريخ، والعبر المستفادة من ذلك وعوامل الصعود والهبوط ودور العصبية والبنخ والرافاهية والحضارة في هذه الدينامية المحركة للتاريخ عبر صفحات الكتاب.

في حديث ابن خلدون عن دولة بني أبي حفص ملوك إفريقيا من الموحيدين، فإنه يشير إلى كبيرهم في المصامدة والذي يسمى الشيخ، كما كان المهدي يسمى بالإمام وهو عمر بن يحيى، والذي ينسب في النهاية إلى سيدنا عمر بن الخطاب حسب الرواية التي ذكرها نسابه الموحيدين وعلى رأسهم ابن نخيل وبفيل ابن خلدون هذه الرواية وبحيل الأمر إلى أحد قوائمه في المقدمة والمتعلق بالأنساب والعصبية، ويعلق ابن خلدون على الخبر بقوله "هكذا نسب ابن نخيل وغيره من الموحيدين ويظهر منه أن هذا النسب الفرشي وقع في المصامدة والتحم به، واشتملت عليه عصبيتهم شأن الأنساب التي تقع من قوم إلى قوم وتلتحم بهم كما قلناه أول الكتاب"^(٣) وهو هنا يشير إلى حديثه في المقدمة عن اختلاط الأنساب كيف يقع^(٤).

(١) ابن خلدون، للعبر، ج ٦، ص ١٣٣

(٢) (ن، م)، ص ١٣٤.

(٣) ابن خلدون، العبر، ج ٦، ص ٣٢٧

(٤) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢١١

ويقدم ابن خلدون تحليلاً وتفسيراً حول التحول الحضاري الذي طرأ على صنهاجة من البربر بعد انقراض ملكهم وتغلب الأعراب من هلال وسليم على سائر النواحي بأفريقية، "وكنسروا ساكنها وتغلبوا عليهم أخذ هذا الفعل بمذهب العرب وشعارهم، وشارتهم في اللبس والزّي والتلعون وسائر العوائد، وهجروا لغتهم العجمية إلى لغتهم ثم نسوها كأن لم تكن شأن المغلوب في الاقتداء بغالبه"^(١) وهو هنا يشير إلى أحد قوانين العمران في مقدمته وهو أن "المغلوب مولع أبداً بالافتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده"^(٢).

يفتح ابن خلدون حديثه عن زنائه من قبائل البربر باستعراض للروايات التي تتحدث عن نسب زنائه وأصولها ويناقشها واحدة تلو الأخرى وقد علق على بعضها بقوله: "وهذا أصح، وهذا موثوق، وهذا ليس منه شيء صحيح، وقوله رواية مختلطة، وأمر بعيد عن القياس، وهذا وهم، وهذا قول مرجوح وبعيد من الصواب، وهذا بعيد في العادة"^(٣). وقد أشرت هنا لهذه العبارات لما تتضمنه من دلالة توضح مدى النقد المنهجي الذي يمارسه ابن خلدون مع تعدد الروايات واضطرابها وبعد التعبد منها عن معايير العقل وقوانين العمران لكنه يستعرض معظم الآراء ويقابلها ببعضها البعض ويختتم كلامه عن نسب زنائه بقوله: "وهذا ملخص الكلام في شعوب زنائه وأنسابهم بما لا يوجد في كتاب"^(٤).

ثم يقدم ابن خلدون ملخص للوجود العربي بأفريقية والفرة والمجد الذي وصل إليه الحكم العربي والدولة العربية، خاصة بعد أن أذعن البربر لحكم الإسلام "وملكت العرب واستقل بالخلافة ورياسة العرب بنو أمية، اقتعدوا كرسي الملك بدمشق واستولوا على سائر الأمم

(١) ابن خلدون، المعبر، ج ٦، ص ٣٣٩

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٤٢

(٣) ابن خلدون، المعبر، ج ٧، ص ٤-٧

(٤) (ن، م)، ص ٧

والأقطار وضرب الإسلام بحرانه وألقت دولة العرب بكلكلها على الأمم^(١)، ثم ببين الانقسامات التي أصابت الدولة وانقسامها إلى عدد من الدول والدور الذي لعبه الصراع بين فخذ بني عبد مناف ، بني أمية وبني هاشم، ثم جاءت النتيجة الحاسمة لانقسام عصبية العرب وتفهم وانقسامهم بملذات الحضارة وهي خروج العرب من ملك المغرب بعد هزيمة الأغابة على يد صنهجة ويصف ابن خلدون ذلك وهو يذكر بفوائده في المقدمة " ورجع العرب إلى مركز ملكهم بالشرق ولم يبق لهم في نواحي المغرب دولة"^(٢) لكنه يشير إلى مسألة هامة وهي أن الدين بعد أن سقط الملك والدولة العربية في المغرب لم يتأثر لأن السكان قد تخلطت بشاشة الإيمان قلوبهم..... فلم تتسلخ الملة بانسلاخ الدولة^(٣).

وتتكرر عند ابن خلدون الإشارة إلى العلاقة بين ازدهار العلوم واستقرار وتطور العمران وهو يتحدث عن السلاطين والحكام الذين لهم أيادي وانجازات بذلك بكل ايجابية، كما أنه ينتقد بشدة كل من يساهم في خراب العمران ويطلق عليهم أوصافاً شديدة، ومن ذلك وعلى سبيل المثال قوله عن مثبر للفتنة في بلاد المغرب وبدعى ابن غانية، وذلك في عهد دولة بني عبد الواد، وقد أطلق عليه وصف ناعق الفتنة لما كان له من دور في تخطف نفاس من السابلة وتخريب العمران^(٤) وفي المقابل يقدم صورة مغايرة لمن يساهم في تشييد العمران كقوله: لم يزل عمران تلمسان يتزايد وخطتها تتسع والصروح بها بالأجر والغرمب تعالى وتشاد إلى أن نزلها آل زيان واتخذوها داراً لملكهم وكرسيا لسلطانهم، فاختلطوا بها الفصور المونفة والمنازل الحافلة واغترسوا الرياض والبساتين، وأجروا خلالها المياه، فأصبحت أعظم أمصار المغرب،

(١) ابن خلدون، المعبر ، ج ٧ ، ص ١٢

(٢) (ن، م) ، ص ١٢

(٣) (ن، م) ، ص ١٣

(٤) ابن خلدون ، المعبر ، ج ٧ ص ٩٢

ورحل إليها الناس من الفاصبة ونفت بها أسواق العلوم والصنائع، فنشأ بها العلماء واشتهر فيها الأعلام^(١) وهو هنا يعيد التأكيد على الفواتين العديدة التي أشار إليها في المقدمة وتوضح أهمية العمران وطرف ازدهاره وعوامل خرابه.

أما المخطط والمؤسس لهذا الإصلاح والإعمار وهو يتمرلسن بن زيان ويشيد به بقوله: "وأحسن السيرة في الرعية، واستمال عشيره وفبيله وأحلافهم من زغبة بحسن السيادة والاصطناع وكرم الجوار، واتخذ الآلة ورتب الجنود والمسالخ، وفرض العطاء واتخذ الوزراء والكتاب". وهو أقواهم كاملاً على الملك واضطلاً بالتدبير والرياسة^(٢).

ويرفض ابن خلدون رواية تشير إلى تأسيس مدينة تلمسان وأنها أزلية البناء وإن الجدار الذي ذكر في القرآن في قصة الخضر وموسى عليهما السلام، هو بناحية أكادير منها، واعتبرها من "مزاعم العوام"^(٣) وأنه "أمر بعيد عن التحصيل لأن موسى عليه السلام لم يفرق المشرق إلى المغرب" واعتبر أن هذه الرواية تتدرج تحت "مفالات التشيع المجهول عليه أهل العالم في تفضيل ما ينسب إليهم أو ينسبون إليه من بلد أو أرض أو علم أو صناعة"^(٤) وهو هنا يرفضه لهذه الرواية يطلق منهجه الذي نادى به في المقدمة برفض المبالغة والحذر من التشيع للأراء والمذاهب، وعدم إعمال ميزان العقل لأن ذلك يوقع بالوهم.

وفي نص آخر يصف فيه العلاقة بين الاستقرار والعمران وأثر ذلك على مستوى المعيشة والتفنن في فنون الحضارة، وذلك عند حديثه عن فاس في عهد السلطان أبي الربيع وقد وصف الحالة بقوله "وكانت أيامه خير أيام هنه وسكونه وترفا لأهل الدولة وفي أيامه تنال

(١) ابن خلدون، المعبر، ج ٧، ص ٩٣

(٢) (ن، م)، ص ٩٣

(٣) (ن، م)، ص ٨٨

(٤) ابن خلدون، المعبر، ج ٧، ص ٩٠

الناس في أثمان العفار، فلغنت قيمتها فوق المعتاد، حتى لقد بيع كثير من الدور بفاس بألف دينار من الذهب النعين وتنافس الناس في البناء، فغالوا الصروح واتخذوا القصور.... وتناغوا في لبس الحرير وركوب الفاره واكل الطيب واقتناء الحلي من الذهب والفضة، واستبحر العمران وظهت الزينة والترف^(١).

لقد دأب ابن خلدون وعند بداية حديثه عن الدول الفاعلة في التاريخ إلى تقديم نبذه جغرافية عن المكان الذي ظهرت فيه هذه الدولة وهذا ما طبقه عند حديثه عن دولة الموحدين والتي ستأخذها هنا كنموذج لمدى تطبيق ابن خلدون لمنهجه وفوائده في قيام وسقوط الدول، يصف ابن خلدون الجغرافيا التي انطلقت منها هذه الدولة بقوله: سكنت مصمودة بجبال درن بالمغرب الأقصى وهي "من أعظم جبال المعمور بنا اعرف في الثرى أصلها وذهبت في السماء فروعها، وملأت الجو هياكلها، ومثلت سيلجاً على ريف المغرب سطورها تهدئ من ساحل البحر المحيط عند أسفى وما إبيها....ويقال أنها تنتهي إلى قبلة برنيق من ارض برفة، وهي في الجانب مما يلي مراكش، فد ركب بعضها بعضاً متتالية على نسق من الصحراء إلى النل.... تفجرت فيها الأنهار وجلل الأرض خمر الشعراء وتكاثت بين ظلال الأراج، وزكت فيها مواد الزرع والضرع وطابت منابت الشجر وردت افافيق الجبابة، يعمرها من فيائل المصامدة أمم لا يحصيهم إلا خالفهم، فد اتخذوا المعقل والحصون"^(٢) ثم يبدأ ابن خلدون بتعداد القبائل التي تتكون منها مصمودة ولم يزلوا منذ أول الإسلام وما فله معتمرين بتلك الجبال قد أوطنوا منها أقطاراً بل أقاليم تعددت فيها الممالك والعمالات بتعدد شعوبهم

(١) ابن خلدون، العبر، ج٧، ص ٢٨٢

(٢) ابن خلدون، العبر، ج٦، ص ٢٦٤

وقبائلهم^(١)، وقد كان لهؤلاء المصامدة صدر الإسلام بهذه الجبال عددا وفوة وطاعة للدين وبرز منهم عدد كبير من العلماء ورجال السياسة والحرب في المغرب والأندلس، إلا أنها بغيت متفرقة إلى أن كان اجتماعهم على المهدي وقيامهم بدعوته فكانت لهم دولة عظيمة^(٢). بهذه التوطئة تكتمل عند ابن خلدون عناصر قيام الدولة كما أشار إليها في المقدمة، عصبية وحشية ثم اعتناق الإسلام ولكنه إسلام تعرض للتشويش، ثم دعوة دينية نصحية، تنبئ تصحيح الأوضاع وتعمل على تجميع العصبية المتصارعة داخل العصبية الواحدة حولها، أما المؤسس فهو محمد بن تومرت المشتهر بالمهدي والذي يعود إلى هرغة إحدى بطون المصامدة، وزعم البعض حسب ابن خلدون أنه من أهل البيت والنعم نسبة بالمصامدة والنعم بعصبيتهم فليس جلدتهم وانتسب بنسبتهم وصار في عدادهم^(٣). وأنه زار المشرق وأدى الفريضة والتقى بعلماء المشرق، وأنه كان يحدث نفسه بتأسيس دولة بعد أن التقى كما زعموا "أبا حامد الغزالي وفارضه بذات صدره في ذلك فأراد عليه لما كان فيه الإسلام يؤمئذ بأقطار المغرب من اختلال الدولة..... بعد أن سألته عن له من العصاية والقبائل التي تكون بها الاعتزاز والمنحة^(٤)."

ويبدو منطق الحكم بالاشتراك خلال نشأة الدولة، على الرغم من طبيعة ابن تومرت الاستبدادية فهناك مجلس للاستشارة وتقاسم المسؤوليات وكان يسمى أصحابه الطلبة، وأهل

(١) ابن خلدون، المعبر، ج ٦، ص ٢٦٤

(٢) (ن، م)، ص ٢٦٥

(٣) (ن، م)، ص ٢٦٦

(٤) (ن، م)، ص ٢٦٧

دعوته الموحدين ولما تم له خمسون من أصحابه سماهم آيت خمسين^(١) كما أن انتقال السلطة لم يكن في عتب ابن تومرت "لأنه كان حصورا لا يأتي النساء"^(٢) ولا حتى في أحد أقربائه أو عشيرته بل انتقل وعبر وصيته إلى صاحبه وذراعه الأيمن عبد المؤمن، لتنتقل الدولة من مرحلة العصبية إلى مرحلة الارتزاق واستطاع عبد المؤمن تحقيق الكثير من الانتصارات إلى أن دخل مراكش، وفازت ضده بعض الثورات، ولكنه تجاوزها وكبرت عصبية بدخول عناصر كثيرة من زناته وصنهاجة في طاعته وأصبحت من بعض جنوده^(٣)، لتبدأ بعد ذلك مرحلة جديدة، من التوسع وإخضاع أفريقية. فسيطر على بعض الأجزاء وانتصر على العرب الثائرين وعاد إلى مراكش عام ٥٤٧ هـ وبعد أن استحكمت له السيطرة بدأت مرحلة جديدة أخرى من انقلاب الحكم إذ بعد أن وفد عليه كبار العرب طائعين وصلهم ورجعهم إلى قومهم وعمل على توزيع المناصب والسلطة بين أبنائه، وجعل ابنه عبد الله ولياً للعهد وهذا الأمر أثار غضب أخوي المهدي عبد العزيز ويحيى ودفعهما لمحاولة التمرد التي انتهت بفتلهم، لتستحكم السلطة الانفرادية والاستبدادية بيد عبد المؤمن بعد أن كانت مشتركة^(٤) ثم أدخل في طاعته عناصر زناته وصنهاجية وعربية، وهذا الأمر كان تمهيداً لتقليص تفرد مسمودة، فقتل الثائرين عليه بالمغرب ونكب الخارجين عليه بالأندلس، وأتم فتح أفريقية وجهاز أسطولاً برسم الجهاد في الأندلس لكنه توفي قبل إنجاز مشروعه^(٥).

(١) ابن خلدون، المعبر، ج ٦، ص ٢٦٩

(٢) (ن، م)، ص ٢٦٩

(٣) (ن، م)، ص ٢٧٣

(٤) (ن، م)، ص ٢٧٩

(٥) (ن، م)، ص ٢٨٠

هذا الإيجاز ليداية دولة الموحدين يعيدنا إلى فرائين ابن خلدون في المقدمة والتي تطبق مع ما تمت الإشارة إليه ومنها أن 'الملك والدول العامة إنما تتحصل بالقبيل والعصبية'^(١) وقوله يمكن أخراً: 'في أنه إذا استغرت الدولة وتمهدت فقد تستغني عن العصبية'^(٢)، وقوله في 'أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة'^(٣) وقوله 'في أن من طبيعة الملك الإنفراد بالمجد'^(٤).

وتطورت أمور الدولة وتوسعت وتعرضت لثلاثتصارات والهزائم إلى أن كانت وقعة العفاب عام ٦٠٩ هـ أمام النصارى، والتي كسرت من جفاح الدولة وأضعفتها لتبدأ عملية التراجع وتكثر عمليات التمرد والخروج عليها، حتى ظهر بنو مرين ونازعوهم على ملكهم لنبدأ بذلك عصبية وحشية جديدة، وتنتهي أخرى دبّ في جسدها الضعف والهرم، ويعلق ابن خلدون على هذه النهاية بقوله: " وانفرض أمر بني عبد المؤمن والبقاء لله وحده"^(٥) وتغلب بنو مرين على المصامدة أجمع وساموهم' خطة الخسف في وضع الضرائب والمغارم عليهم فاستكانوا لعزهم وأعطوهم بد الطواغية'^(٦).

وفي بداية كتابه 'التحريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً' وهو الذي يختم به كتاب العبر يظهر ابن خلدون الموضوعية والنقد حتى للرواية التي تتحدث عن نسبه فيعد أن يتتبع سلالة نسبه يعلق بالقول: " لا أذكر من نسبي إلى خلدون غير هؤلاء العشرة ويغلب على الظن أنهم أكثر وأنه سخط متلهم عدداً لأن خلدون هذا هو الداخل إلى الأندلس فإن كان أول الفتح فالمدة

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، ج ١ ص ٢٥٩

(٢) (ن، م) ص ٢٦١

(٣) (ن، م) ، ص ٢٦٦

(٤) ابن خلدون ، العبر ، ج ٦ ، ص ٢٨١

(٥) (ن، م) ، ص ٣١١

(٦) (ن، م) ، ص ٣١٢

لهذا العهد سيعمل سنة فيكونون زهاء العشرين ثلاثة لكل مائة كما تقدم أول الكتاب الأول^(١). وهو هنا يشير إلى فوائده في المقدمة حول الجيل وأعمار الناس وتساؤلهم في الجيل الواحد^(٢). ويظهر ابن خلدون الشك في الرواية التي تشير إلى أن النسل "كله منحصر في النسي نوح وفي ثلاثة من ولده وهم سام وحام ويافت" ويتساءل بطريقة تشكيكية استكبرية، "ولا لاري كيف صح انحسار النسب في هؤلاء الثلاثة عند النساين، أمن النقل وهو بعيد، أو هو رأي تفرع لهم من انفسام جماعة المعمور، نجعلوا شعوب كل جهة لأهل نسب واحد يشتركون فيه"^(٣). وفي نص من أقوى النصوص في كتاب العبر ويرد في الجزء الأخير من التعريف يضع ابن خلدون عنواناً ملفناً ثم يعمل وعلى طريفته في المقدمة بوضع المثال من التاريخ لهذا العنوان أما العنوان فهو: "قصة الناصري وسبابة الخبر عنها بعد تقديم كلام في أحوال الدول، يليق بهذا المرضع ويطلعك على أسرار في تنقل أحوال الدول بالتاريخ إلى الضخامة والاستيلاء ثم إلى الضعف والاضمحلال"^(٤) وكأنه هنا يريد أن يختتم كتابه بلفت انتباه القارئ إلى هدفه الأساسي من كتابة التاريخ والخطبة التي سار عليها كتاب العبر والقوانين التي وضعها في المقدمة وكان مختبرها أجزاء كتاب العبر ليضع للخلاصة النهائية لكل مفولاته حول الحضارة والبلدوة والعصبية وقيام وسقوط الدول، ويبدأ حديثه بالقول "وذلك أن الدول الكلية وهي التي تتعاقب فيها الملوك راحداً بعد واحد في مدة طويلة فائمين على ذلك بعصبية النسب أو الولاء وهذا كان الأصل في استيلائهم وتغلبهم، فلا يزالون كذلك إلى انقراضهم وغلب على مستحقين آخرين يفرعون من أيديهم بالعصبية التي يقتدرون بها على ذلك ويحورزون الأعمال التي كانت

(١) ابن خلدون، التعريف، ص ٤٥١

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ١ ص ٢٨٩

(٣) ابن خلدون، التعريف، ص ٦١٣

(٤) (ن، م)، ص ٥٩١

بأيدي الدولة الأولى يغضون جبايتها بينهم على تفاضل البأس والرجولة والكثرة في العصابة أو الفقة وهم على حالهم من الخشونة لمعانة البأس والإقلال من العيش لاستصحاب حالة البداوة وعدم الثروة من قبل، ثم تنمو الثروة فيهم بنمو الجباية التي ملكوها ويزين حب الشهوات للاقتدار عليها، فيعظم الترف في الملابس والمطاعم والمساكن والمراكب والممالك، وسائر الأحوال ويزايد شيئاً فشيئاً بتزايد النعم وتوسع الأحوال أوسع ما تكون ويقصر التدخل عن الخرج وتضييق الجباية عن أرزاق الجند وأحوالهم ويحصل ذلك لكل احد ممن تحت أيديهم، لأن الناس تبع لمسوكهم ودونتهم، ويراجع كل احد نظره فيما فيه من ذلك فيرجع وراءه، ويطلب كفاء خرجة بدخله.

ثم إن البأس يقل من أهل الدولة بما ذهب لهم من الخشونة وما صاروا إليه من رقة الحاشية والتنعيم فيطاول من بقي من رؤساء الدولة إلى الاستبداد بها، غيرة عليها من الخلل الواقع بها ويستعد لذلك ما بقي عنده من الخشونة.

وبحملهم على الإقلاع عن الترف ويستأنف لذلك العصابة بعشيرة أو بمن بدعوه لذلك فيستولي على الدولة، ويأخذ في دوائها من الخلل الواقع وهو أحق الناس به وأقربهم إليه فيسير الملك له وفي عشيرة وتصير كأنها دولة أخرى تمر عليها الأوقات ويقع فيها ما وقع في الأولى فيستولي آخر منهم كذلك إلى أن تنفرض الدولة بأسرها وتخرج عن القوم الأولين اجمع، وتأتي دولة أخرى ميانة لعصابة هؤلاء في النسب أو الولاء^(١).

أما الأمثلة التي يسوقها بعد هذه التوطئة على ما ذكره فهي دولة بني أيوب التي أسسها صلاح الدين الأيوبي وكذلك دولة المماليك التي انبثقت عنها، وهذا النص من الفقرة بحيث يمكن القول

(١) ابن خلدون، التعريف، ص ٥٩٢

انه ردّ على كل الذين اتهموا ابن خلدون بعدم تطبيق نظرياته التي نادى بها في المقدمة على

كتاب العبر وعلى الآخرين الذين شككوا بوجود علاقة بين المقدمة وكتاب العبر.

الختامة:

بينت الدراسة العلم الجديد الذي اكتشفه ابن خلدون وسماه علم العمران والاجتماع الإنساني واعتبره علما مستقلا عن العلوم الأخرى، مبينا العلاقة بين العمران والدولة واعتبر أن الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة ، وان للعمران طبائع أو قوانين يجب فهمها لفهم تغير المجتمع وتطوره وسير حركة التاريخ وهو يضع مجموعة من القوانين الهامة لفهم حركة التاريخ والمجتمع والعمران وهي قوانين العلوية والتشابه والتباين والقياس بالشاهد على الغائب.

أوضحت الدراسة أن أهم ما يوجه التطور الاجتماعي والمعماني عند ابن خلدون هو نظريته في العصبية فهي بمثابة المحور الذي تدور حوله معظم المباحث وهي تلعب دورا حاسما في تفسير وفهم الكثير من الأحداث التاريخية والتطورات داخل المجتمع وان للدولة شأن أساسي في العمران فالعمران ينتقل بانتقال كرسي الدولة لان قوة العمران من قوة الدولة.

كما يرى ابن خلدون أن للدول اعماراً كالشجر لا تتجاوزها إلا في حالات خاصة ثم تأخذ في الانحطاط والضعف إلى أن تسقط وتتهار وهو يميز بين نوعين من الدول وهما الدولة الخاصة والدولة العامة.

أظهرت الدراسة تنوع المصادر التي اعتمد عليها ابن خلدون في كتابة التاريخ وكان أبرزها المصادر المكتوبة كالمؤلفات التاريخية والوثائق والسجلات الديونانية وكتب الفلك والفقه والجغرافيا والفلسفة والحديث وغيرها من أنواع المعارف والعلوم.

أبرزت الدراسة منيح ابن خلدون في كتابة التاريخ فهو صاحب مفهوم خاص للتاريخ اذ يعتبر إن التاريخ خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، كما أن لتاريخ ظاهر وباطن وهو علم بكيفيات الوقائع وأسبابها.

وقد جعل ابن خلدون من تعريفه للتاريخ مدخلا لتصوره المنهجي للكتابة التاريخية ولم يكتفي بالنقد والتشخيص بل سعى لإصلاح التاريخ من خلال كتابه الأول فأكد على أن التاريخ علم وبين أهمية البحث وراء أسباب وعقل ظاهرة التحول للعمين الذي يشهده العالم الإسلامي في القرن الثامن الهجري وعمل على وضع معايير يمكن الرجوع إليها في قبول الأخبار أو رفضها وسعى إلى تفسير الأحداث رفعا للفوائن التي وضعها في الكتاب الأول وهي قوانين العمران والاجتماع الإنساني.

أوضحت الدراسة عناصر منهج ابن خلدون والقواعد التي يجب الالتزام بها في تحقيق الروايات التاريخية ونقدها كإرجاع الأخبار إلى طبائع العمران وتحكيم العادة وقواعد السباسة وقياس الغائب بالشاهد وإخضاعها للعقل من حيث الإمكان والاستحالة وفانون المطابقة كما ركز ابن خلدون على أهمية نقد متون الأخبار وتقديمها على نقد الأسانيد وقرر بين الخبر للشرعي والخبر البشري.

أشارت الدراسة إلى أن ابن خلدون قد حلل أسباب وقوع المؤرخين بالمغالط في التعامل مع الروايات التاريخية كالذهول عن تبدل الأحوال والظروف بتبدل الاعصار وولوع النفس بالعرائب وسهولة التجاوز على اللسان والتشيعات لأراء والمذاهب والنقاة بالذقلين والغريب لأصحاب الجاه والجهل بطبائع الأحوال في العمران البشري.

أبرزت الدراسة نوع العلاقة بين الكتاب الأول والمتمعارف عليه بالمقدمة وبفئة أجزاء العبر، إذ أن الكتاب الأول جزء لا يتجزأ من العبر وهو يمثل الفوائين والعبر يمثل المختبر وإن المقولات تنطلق من الكتاب الأول وليس العكس فالسواهد والإحالات الواردة في العبر تقدم الدليل الواضح على نوع العلاقة بينهما، فالكتاب الأول يقدم الاستدلال والعبر يقدم تطور الأحداث بما يثبت صحة هذه الاستدلالات.

أوضحت الدراسة أن ابن خلدون استطاع أن يطبق منهجه في التاريخ ونظرياته في العمران والاجتماع الإنساني في تاريخه فالمنتبع لتاريخه يلاحظ النصحيحات والنقد والتفسير لمعظم الأحداث وفقاً لمنهجه وقوانينه كما أن تاريخه يخلو من الخرافات والأساطير التي تحفل بها الكثير من الكتب، وأن نظريته حول العصبية حاضرة بقوة في تفسير الكثير من الأحداث التاريخية وهو يظهر الشك في العديد من الروايات الموهلة في القدم ويحذر من الاعتماد على التوراة والإنجيل في بعض الأخبار.

وكتابه في التاريخ مرتب تبعاً لتماقبات الدول مثلما يجب أن يفهم وتعد كتابته منى أخذت مبادئ الكتاب الأول بعين الاعتبار ويبين لما امتلكت السلطة أو ضاعت في حالة حالة، كما حفل تاريخه بالإحالات الكثيرة التي يحيل بها ابن خلدون القارئ إلى الكتاب الأول وهو يظهر عمق كبير في فهم الأحداث وتفسيرها والغاذ إلى باطن التاريخ وفهم الأسباب والعلل.

قائمة المصادر:

- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (٨٠٨هـ) ، المقدمة، ط١، تحقيق عبد السلام الشاذلي،
بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء ، ٢٠٠٥ ، ج ٣ .
- ابن خلدون، عبد الرحمن ابن محمد، (ت ٨٠٨ هـ)، العبر وديوان المبتدأ والخير في أيام
العرب والعجم والبربر ومن عاصروهم من ذوي السلطان الأكبر، ط٢ ، دار الكتب العلمية،
بيروت ، ٢٠٠٣ . ج ٧٠ .
- ابن خلدون، عبد الرحمن، (ت ٨٠٨ هـ)، المقدمة، ط٢، تحقيق علي عبد الواحد وافي،
دار نهضة مصر، القاهرة، (د ت) .
- البيروني، أبو الريحان، (ت ٤٤٠ هـ)، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل
ومردودة، بيروت، د ت .
- الصقلي، خليل أيبك (ت ٧٦٤ هـ)، الوافي بالوفيات، ط١ تحقيق، هـ ريتز استانبول،
١٩٩١ .
- الطبري، أبو جعفر محمد ابن جرير (ت ٣١٠ هـ)، تاريخ الرسل والملوك، ط٢ ، تحقيق
محمد ابو الفضل إبراهيم . دار المعارف القاهرة ، د ت .
- القلقشندي، احمد بن عبد الله، (ت ٨٢١ هـ)، صيحي الأعشى في صناعة الإنشاء،
المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٤ ج .
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب
العلمية، بيروت .
- المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين (ت ٣٤٦ هـ)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، عني
بالتصحيح شارل بلا، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٧٤ .

-مسكويه، احمد بن محمد (ت ٤٢١هـ)، تجارب الأمم، ط ١، تحقيق أبو القاسم أسامي، دار

مروش، طهران، ٢٠٠٠ م.

قائمة المراجع:

- أبو زيد، منى، الفكر الكلامي عند ابن خلدون، ط١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٧.
- أزاد، أحمد علي، الفكر الاجتماعي الخلدوني المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٢ .
- إسماعيل، محمود، هل انتهت أسطورة ابن خلدون، دار فباء، للقاهرة، ٢٠٠٠ .
- إمام، زكريا بشير، جواثب فلسفية في مقدمة ابن خلدون، الدار السودانية، الخرطوم، ١٩٨٥.
- أومليل، عني، الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون ، معهد الانشاء العربي ، بيروت ، (د.ت).
- جوي، عبد الرحمن، دراسات ونصوص الفلسفة والعلم عند العرب، ط ١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٩ .
- جوي، عبد الرحمن، مؤلفات ابن خلدون، المركز القومي للعلوم الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٩٦٢ .
- اليعلي، فؤاد، ابن خلدون رائد العلوم الاجتماعية، ط١ ، دار المدى، دمشق، ٢٠٠٦ .
- بن جماعة، محمود، نصوص في الإنشائ والعمران والفلسفة من مقدمة ابن خلدون، دار محمد علي، صفاقس، ٢٠٠٦ .
- جوعيلة، ناجية، حفريات في الخطاب الخلدوني، ط١ ، دار بتراء، دمشق، ٢٠٠٨ .
- البياتي، جعفر، مفهوم الدولة عند الطوطشي وابن خلدون دار المعارف، سوسة ١٩٩٩ .
- التاريخ تحقيق فرانز روزنتال، ترجمة صالح العلي، مطبعة الماني، بغداد، ١٩٦٢ .

-الجابري، محمد عابد، *فكر ابن خلدون، العصبية والدولة*، ط٥ ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ١٩٩٢ .

-جغلول، عبد القادر، *الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون*، ط٤، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٧ .

-جورج، لاييكا، *السياسة والدين عند ابن خلدون*، الشركة الوطنية، الجزائر، ١٩٦٨ .
-الحاجري، محمد طه، *ابن خلدون بين حياة العلم ودينا السياسية*، دار النهضة العربية، بيروت - ١٩٨٠ .

-الحبابي، محمد، *الدينامية المحركة للتاريخ عند ابن خلدون*، الفكر الاجتماعي الخلدوني، المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ٢٠٠٤ .
-حسين، طه، *فلسفة ابن خلدون الاجتماعية*، ترجمة محمد عبد الله عثمان، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٢٥ .

-الحصري، ساطع، *دراسات عن مقدمة ابن خلدون*، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٣ .
-حفيقي، نور الدين، *الخلدونية العلوم الاجتماعية وأساس السلطة السياسية*، ط١، ترجمة الياس خليل، منشورات عويدات، بيروت ١٩٨٣ .

-حميش، بن سالم، *التراكم السلبي والعلم النافع عن قراء ابن خلدون*، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠١ .

-حميش، بن سالم، *الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ*، ط١ ، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٦ .

-الخالدي، طريف، *فكرة التاريخ عند العرب* ، ط١، ترجمة حسني زينة، دار النهار، بيروت ، ١٩٩٧ .

- الخصبري، زينب، *فلسفة التاريخ عند ابن خلدون*، ط٢، دار التتوير بيروت، ١٩٨٥ .
- خليل، عماد الدين، *ابن خلدون إسلامياً*، المكتب الإسلامي، بيروت ١٩٨٥ .
- الخورى، فؤاد اسحاق، *مذاهب الأنثروبولوجيا وعقيدة ابن خلدون*، ط١، دار الساقى، بيروت، ١٩٩٢ .
- دليلة، عارف، *مكتبة الأفتخار الاقتصادية لابن خلدون في الاقتصاد السياسي*، ط١، دار الحوار، اللاذقية، ١٩٨٧ .
- الدوري، عبد العزيز، *ابن خلدون والعرب، مفهوم الأمة العربية، الفكر الاجتماعي الخلدوني، المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية*، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٤ .
- الدوري، عبد العزيز، *بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب*، ط٢، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٣ .
- رعد، سعيد محمد، *العمران في مقدمة ابن خلدون*، ط١، دار طلاس، دمشق، ١٩٨٥ .
- روزنتال، فرانز، *علم التاريخ عند المسلمين*، ط٢، ترجمة صالح العلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٢ .
- الساعاتي، حسن، *علم الاجتماع الخلدوني*، ط١، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٦ .
- الساعاتي، سامية حس، *ابن خلدون مبدعاً*، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٦ .
- سفيتلانا، بانسييفا، *العمران البشري في مقدمة ابن خلدون*، ترجمة رضوان إبراهيم، الدار العربية للكتاب، ليبيا، ١٩٧٨ .
- الشداوي، عبد السلام، *ابن خلدون من منظور آخر*، ط١، ترجمة محمد أهالي وبشرى الفكيكي، دار توفال، الدار البيضاء، ٢٠١٠ .

- شرف الدين، خليل، **ابن خلدون**، دار الهلال، بيروت، ١٩٨٥ -
- شريط، عبد الله، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، الشركة الوطنية للنشر، الجزائر، ١٩٧٥ -
- شعبان، جمال، **قراءة جديدة في فكر ابن خلدون**، فكر ابن خلدون، **الحدث والحضارة والهيمنة**، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٧ .
- الشكعة، مصطفى، **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته**، ط٢، دار المصرية، القاهرة، ١٩٨٨ -
- الصغير، ابن عمار، **التفكير العلمي عند ابن خلدون**، الشركة الوطنية للنشر، الجزائر -
- ١٩٦٥ -
- طالب، محمد سعيد، **ابن خلدون رائد الفكر الحديث**، ط١، الأمازي للتباعة والنشر، دمشق،
- ٢٠٠١ -
- طالبي، محمد، **متهجية ابن خلدون التاريخية**، ط١، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨١ -
- عامل، مهدي، **في علمية الفكر الخلدوني**، ط٣، دار الفارابي، بيروت، ١٩٩٠ -
- العاني، ندير، **ابن خلدون ويدايات التفسير المادي للتاريخ**، ط١، دار الهمداني، السيمن،
- ١٩٨٤ -
- عراي، عبد الفادر، **قراءة سوسيولوجية في متهجية ابن خلدون**، **الفكر الاجتماعي الخلدوني**، **المتهج والمقاهيم والأزمة المعرفية**، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية،
- بيروت، ٢٠٠٤ -
- العروي، عبد الله، **ابن خلدون وماكيافلي**، ط١، ترجمة خليل احمد، دار الساقي، ١٩٩٠ .
- العظمة، عزيز، **ابن خلدون وناريخه**، ط٢، ترجمة عبد الكريم ناصيف، دار الطليعة،
- بيروت، ١٩٨٧ -

- العظمة، عزيز، ابن خلدون، ط١ «رياض الريس للكتاب، بيروت، ٢٠٠٠ .
- علال، خالد كبير، أخطاء المؤرخ ابن خلدون في كتابه المقدمة، ط١ ، دار الإمام مالك للجزائر، ٢٠٠٥ .
- علي، زينور، الفلسفة العلمية عند ابن خلدون وابن الأرق في التيار الاجتماعي التاريخي، ط١، بيروت، ١٩٩٣ .
- عنان، محمد عبد الله، ابن خلدون حياته وراثته الفكري، دار الكتب المصرية، القاهرة، دت.
- عيسى، إبراهيم عبد الله، المنهجية والمعاصرة لدى ابن خلدون، ط١، اتحاد الكتاب والأدباء العرب، صنعاء، ٢٠٠٦ .
- غاستون، بوتول، ابن خلدون فلسفته الاجتماعية، ط٢، ترجمة عادل زعبيتر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤ .
- فروخ، عمر، فلسفة ابن خلدون، ط١، بيروت، ١٩٤٢ .
- قربان، ملحم، خلدونيات السياسة العمرانية دراسة منهجية ناقدة في الاجتماع السياسي، ط١ للمؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤ .
- قريسة، نبيل خلدون، ابن خلدون مرآة الجوكوندا، ط١، دار لمعرفة للنشر، تونس، ٢٠٠٦ .
- قمير، بوحنا، ابن خلدون، ط٣ ، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٧ .
- كوثراني، وجيه، التاريخ ومدارسه في الغرب وعند العرب، الأحرار والأزمنة للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠١ .
- لابيكا، جورج ، السياسة والدين عند ابن خلدون، ط١، دار الفارابي، ترجمة موسى وهبة ، بيروت ، ١٩٨٠ .

-لاكوسيت، أيف، العلامة ابن خلدون، ط١ ، ترجمة ميشيل سليمان، دار ابن خلدون، بيروت ،

١٩٧٤ .

-مرحبا، محمد عبد الرحمن، تاريخ العلوم عند العرب، دار العودة، بيروت، ١٩٧٨ .

-المرزوقي، أبو يعرب، إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى

اسمية ابن تيمية وابن خلدون. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٤ .

-منصور، أحمد صبحي، مقدمة ابن خلدون، دراسة أصولية تاريخية، دار الأمين، القاهرة،

٢٠٠٣ .

-الفتنار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ط٣ دار المعارف ، ١٩٦٧ .

-نصار، ناصيف، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ط٢ ، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٥ .

-هنداوي، حسين، التاريخ والدولة ما بين ابن خلدون وهيجل، دار الساقى، بيروت ١٩٩٦ .

-ولفي، علي عبد الواحد، ابن خلدون منشئ علم الاجتماع، دار النهضة ، القاهرة، ١٩٥٦ .

-ولفي، علي عبد الواحد، ابن خلدون، حياته وأثاره ومظاهر عبقريته، ط١، وزارة الثقافة،

القاهرة، ١٩٦٢.

-والي، طارق، النظرية العمرانية في العبر الخلدونية، العمران والدولة، ط١، بيت القرآن،

البحرين، ١٩٩٥ .

-الوردى، علي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته معهد الدراسات العربية،

القاهرة، ١٩٦٢ .

الدوريات

-جلال، محمد عيد الوهاب، هل أسس ابن خلدون علم الاجتماع، *مجلة التسامح*، وزارة

الأوقاف، مسقط، العدد ١٦، ٢٠٠٦.

-حميش، (بنسالم). الفلسفة أم للتاريخ الحي؟ بعيدا عن تقديس العيفرية، ابن خلدون في قراءة

جديدة، *مجلة النفاذ*، السنة ٥، العدد ٥١، سبتمبر ١٩٩٢.

-رضوان. السيد، مؤتمرات ابن خلدون، *مجلة التسامح*، وزارة الأوقاف، مسقط، العدد ٦،

٢٠٠٦.

-غوردو، عبد العزيز، مدخل لقراءة ابن خلدون، *دورية كان*، القاهرة، العدد ٢، ٢٠٠٩.

- المرزوقي (أبو يعرب)، منهجية ابن خلدون واجتماعه النظري. تونس، *المجلة التاريخية*

المغربية، عدد ٢٧ - ٢٨، ١٩٨٢.

Ibn Khaldun And History

By

Khaldun Al Habashneh

Supervisor

Prof. Abdul Aziz Al Duri

Abstract

This study addressed Abd al-Rahman Ibn Khaldun (٧٣٢-٨٠٨ A.H.), indicating the scientific and historical status of his book in history and its role in the evolution of historical writing among the Arabs and Muslims. Ibn Khaldun was attributed to many of the knowledge and sciences such as philosophy, sociology, anthropology, economics and education, therefore, the basis of this study is Ibn Khaldun the Historian.

The study addresses the new science discovered by Ibn Khaldun which he named *Al-Imrau wal Ijtimaa Al-Iusaui* and considered it an independent science demonstrating the relationship between urbanism and the State. Ibn Khaldun believes that the State and the King (or Imran) is like the picture for the material. The study showed that the main draw of social development and Imran for Ibn Khaldun is his theory on tribalism.

The study showed the diversity of the sources used by Ibn Khaldun in the writing of history, as it included the written sources such as the literature dealing with various types of knowledge, documents, records, personal experience, dictation and questioning, and he further dictated high importance to the antiquities and remnants of the previous nations.

The study focused on highlighting the methodology of Ibn Khaldun in the writing of history as he has a special concept of history, since he considers history as news of *Al-Ijtima' Al-Insani* which is meeting the *Imran* of the world. Ibn Khaldun further sees that history has interior and exterior sides. He also sought through his first book to reform the imbalance in historical writing through the development of standards which can be referred to so as know about the validity and reasonableness of the narrations and their conformity with reality, the study has shown the kind of relationship between *Almuqadimah* and *Al-Ibar* Book as being a complementary relationship, since *Almuqadima* represents the laws and *Al-Ibar* represents the laboratory.

The study concludes by tracking the extent of application of the Ibn Khaldun method in the writing of history and its laws in *Imran* in other parts of his book, as it stated the historic area of its history since it lists the historical news about Arabs and Berbers, and then the contemporary peoples of the two nations that played a great role in the creation of history. *Al-Ibar* Book addresses the nations which had held power and the gradual transition of the States from its initial situation to the peak power and then to collapsing. The Book is arranged according to the succession of States as it must be understood and rewritten when the principles of the first book are taken into account.

The study revealed that Ibn Khaldun was able to apply his approach in history and his theories of *Imran Al-Ijtima' Al-Insani* in his history, especially because the one who searches in history notes the corrections, criticism and interpretation of most of the events according to Ibn Khaldun's method and laws and his history doesn't include any myths or legends.

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET